

POLIROM
eseu

Carlo Maria MARTINI
Umberto ECO

În ce cred
cei care nu cred?



POLIROM
eseu

Carlo Maria MARTINI
Umberto ECO

În ce cred
cei care nu cred?





Carlo Maria **MARTINI**
Umberto **ECO**

În ce cred
cei care nu cred?

Cu participarea lui
Emanuele Severino, Manlio Sgalambro,
Eugenio Scalfari, Indro Montanelli,
Vittorio Foa, Claudio Martelli

Traducere de Dragoș Zămosteanu

POLIROM
2016



Carlo Maria Martini, Umberto Eco, *In cosa crede chi non crede?*

© 2014 Bompiani / RCS Libri S.p.A. – Milan

© 2001, 2011, 2016 by Editura POLIROM, pentru ediția
în limba română

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1;
sector 4, 040031, O.P. 53

ISBN ePub: 978-973-46-6952-3

ISBN PDF: 978-973-46-6953-0

ISBN print: 978-973-46-2172-9

Coperta: Radu Răileanu

Această carte în format digital (e-book) este protejată prin copyright și este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informației, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sau comercializarea sub orice formă, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Lectura eco - un supererou al lumii moderne!

Versiune digitală realizată în colaborare cu Libris.ro



CARLO MARIA MARTINI (1927-2012). Studii clasice, cursuri de filosofie și teologie (în 1958 își ia licența în teologie); în 1944 intră în Compania lui Isus; profesor la Pontificio Istituto Biblico (1962-1969), rector al aceluiași institut (1969-1978), apoi rector al Università Gregoriana din Roma. A fost arhiepiscop de Milano (1980-2002) și cardinal (din 1983).

UMBERTO ECO (1932-2016). Licențiat în filosofie; profesor de semiotică la Universitatea din Bologna. Autor de romane, studii și eseuri ce acoperă domenii foarte diverse, de la estetica medievală la arta de avangardă, de la fenomenele culturii de masă la formularea unei teorii semiologice coerente. Dintre volumele sale apărute la Editura Polirom menționăm: *Numele trandafirului* (2004, 2010, 2013, 2014), *Pendulul lui Foucault* (2005, 2013), *Limitele interpretării* (2007), *A spune cam același lucru. Experiențe de traducere* (2008), *De la arbore spre labirint. Studii istorice despre semn și interpretare* (2009), *Cimitirul din Praga* (2010, 2013), *Cum ne construim dușmanul* (2011), *Numărul zero* (2015).

Argument

Această carte inaugurează colecția „Sentieri” a revistei *liberal*, colecție menită să confere autonomie și un plus de vizibilitate principalelor direcții de cercetare în care revista noastră își investește propriile energii, alături de contribuțiile a numeroși colaboratori importanți.

Dialogul epistolar dintre cardinalul Carlo Maria Martini și Umberto Eco, care constituie prima parte a cărții, a debutat în primul număr al revistei *liberal* – apărut la 22 martie 1995 – și a continuat cu frecvență trimestrială. Cele opt scrisori ale acestei corespondențe publice – pe care autorii au întreținut-o cu o admirabilă punctualitate – sînt datate aici cu luna redactării efective a fiecăreia.

Interesul suscitât în rîndul cititorilor și ecoul pe care l-au avut în presă tematicile dezvoltate în cursul unui an – în special ultima, cea mai amplă și mai temerară – ne-au sugerat lărgirea discuției la interlocutori preocupați de subiect din diverse perspective: doi filosofi, doi jurnaliști, doi oameni politici. „Variațiunile” lor au apărut în numărul 12 (martie 1996) al revistei.

În fine, cardinalului Martini i s-a propus nu o (imposibilă) concluzie sau sinteză, ci „refrenul”, reluarea cîtorva dintre aspectele definitorii. O replică a cărei funcție este una de clarificare și, de ce nu, de relansare ulterioară.

I
Dialoguri

Obsesia laică a noii apocalipse

Dragă Carlo Maria Martini,

Să nu mă considerați lipsit de respect dacă mă adresez dumneavoastră menționându-vă doar numele, fără să mă refer la haina pe care o purtați. Înțeleg prin aceasta un act de omagiu și de prudență. De omagiu, pentru că am fost întotdeauna impresionat de modul în care francezii, atunci când interviuează un scriitor, un artist, o personalitate politică, evită să folosească apelative reductive, ca „eminență”, „domnule profesor” sau „domnule ministru”. Există persoane al căror capital intelectual este dat de numele cu care își semnează propriile idei. Astfel, francezii se adresează celor pentru care numele reprezintă calitatea cea mai importantă cu: „*dites-moi*, Jacques Maritain”, „*dites-moi*, Claude Lévi-Strauss”. Iar recunoașterea unei atare autorități s-ar fi menținut chiar dacă persoana respectivă n-ar fi devenit ambasador sau membru al Academiei franceze. Dacă ar trebui să mă adresez Sfântului Augustin (vă rog să nu mă considerați nici de această dată nerescuțos, prin abuz), nu i-aș spune „Preasfinte episcop de Hippona” (pentru că după el au mai fost și alți episcopi ai acestui oraș), ci „Augustin din Tagaste”.

Am spus, de asemenea, că este un act de prudență. Într-adevăr, ceea ce ne-a solicitat această revistă s-ar putea dovedi

incomod: un schimb de opinii între un laic și un cardinal. Ar putea părea că laicul dorește să-l determine pe cardinal să exprime anumite păreri în calitate de reprezentant al Bisericii și de păstor de suflete, iar aceasta ar însemna o constrângere, atât a celui interpelat, cât și a celui care ascultă. Este mai bine ca dialogul nostru să constituie ceea ce a intenționat revista care ne-a convocat: un schimb de reflecții între oameni liberi. Pe de altă parte, adresându-mă dumneavoastră în acest mod, vreau să subliniez faptul că sînteți considerat un maestru al vieții intelectuale și morale și de către acei cititori care nu se simt legați de nici o altă învățătură în afara celei a dreptei judecăți.

Problemele legate de etichetă fiind depășite, rămîn cele de etică, deoarece consider că în special de acestea ar trebui să ne ocupăm în cursul unui dialog care încearcă să găsească niște puncte comune lumii catolice și celei laice (și nu cred că ar fi o întreprindere realistă inițierea în aceste pagini a unei dezbateri asupra subiectului *Filioque*). Dar chiar și în acest caz, fiind desemnat să fac prima mișcare (care este întotdeauna cea mai dificilă), cred că nu trebuie să abordăm probleme de imediată actualitate – cu excepția celor asupra cărora s-ar contura poziții prea diferite. Mai bine să țintim sus și să atingem un subiect de actualitate, dar ale cărui rădăcini sînt înfipte destul de adînc și care a constituit un motiv de fascinație, de teamă și speranță pentru toți membrii familiei umane, în decursul ultimelor două milenii.

Am pronunțat cuvîntul-cheie. Într-adevăr, ne apropiem de sfîrșitul celui de-al doilea mileniu; și sper să mai fie *politically correct*, în Europa, să numărăm anii pornind de la un eveniment care, cu siguranță – iar la aceasta ar putea consimți

și un apartenenț al altei religii sau al nici uneia –, a influențat profund istoria planetei noastre. Apropierea acestei scadențe nu poate să nu evoce o imagine care a dominat gîndirea a douăzeci de secole: Apocalipsa.

Vulgata istorică ne spune că ultimii ani ai celui dintîi mileniu au fost marcați de preocuparea pentru sfîrșitul vremurilor. Este adevărat că istoricii au etichetat astăzi drept legendă faimoasele „terori ale Anului o Mie”, viziunea mulțimilor gemînd în așteptarea unei dimineți ce n-avea să mai vină niciodată. Să amintim însă și că îngrijorarea legată de sfîrșitul lumii a precedat cu aproape un secol ziua fatală și, lucru mai curios încă, a persistat și după aceea; astfel s-au conturat diversele *milénarisme* ale celui de-al doilea mileniu, iar acestea nu se rezumă la mișcările religioase, ortodoxe sau eretice: pentru că există astăzi tendința de a clasifica drept forme de chiliasm mai multe mișcări politice și sociale, laice sau de-a dreptul atee, care doreau să grăbească într-un mod violent sfîrșitul vremurilor, pentru a realiza nu Cetatea lui Dumnezeu, ci o nouă Cetate Pămîntească.

Divizată în două părți, *Apocalipsa* lui Ioan este o scriere înfricoșătoare, împreună cu seria *Apocalipselor* apocrife care o însoțesc – apocrife față de canon, dar autentice prin efectele, patimile, teroarea și mișcările pe care le-au suscitāt. *Apocalipsa* poate fi interpretată ca o făgăduință, dar și ca vestire a sfîrșitului, fiind astfel rescrisă, pas cu pas, în așteptarea anului 2000, chiar și de cei care n-au citit-o niciodată: cele șapte trîmbițe, grindina, marea preschimbată în sînge, căderea stelelor, lăcustele și fumul ieșind din fîntîna adîncului, Gog și Magog cu oștirile lor, Fiara care se ridică din mare, toate acestea au fost înlocuite de tot mai numeroasele

depozite nucleare, necontrolate și incontrolabile, ploaia acidă, Amazonia care dispare, perforarea stratului de ozon, migrația mulțimilor sărăcite care bat, uneori cu violență, la porțile bunăstării, foamea prezentă pe continente întregi, noile maladii incurabile, distrugerea nesăbuită a solului, clima care se modifică, ghețarii care se vor topi, ingineria genetică ce va construi clonele noastre, iar în cadrul ecologismului mistic, sinuciderea necesară a umanității înseși, care va trebui să piară pentru a salva speciile pe care aproape le-a distrus, pentru a o salva pe mama Gee, pe care a deformat-o și a sufocat-o.

Trăim astăzi (fie și în maniera distrată, absentă cu care ne-au obișnuit mijloacele de comunicare în masă) propriile noastre terori ale sfârșitului; am putea spune chiar că le trăim în spiritul lui *bibamus, edamus, cras moriemur*, celebrând sfârșitul ideologiilor și al solidarității în vârtejul unui „consumism” iresponsabil. Astfel, fiecare dintre noi se joacă cu fantasma Apocalipsei și în același timp o exorcizează; cu cât o exorcizăm, cu atât se amplifică teama noastră inconștientă față de această fantasmă, pe care o proiectăm sub forma unui spectacol sîngeros în speranța că astfel va deveni ireală. Forța fantasmelor stă însă tocmai în irealitatea lor.

Îndrăznesc să afirm că preocuparea pentru sfârșitul vremurilor este astăzi specifică lumii laice mai degrabă decît celei creștine. Cu alte cuvinte, lumea creștină face din aceasta un subiect de meditație, dar se comportă ca și cum proiectarea sa într-o dimensiune atemporală ar fi îndreptățită; lumea laică se preface că îl ignoră, dar este realmente obsedată de el. Nu este vorba de o situație paradoxală, fiindcă ea nu face decît să repete tot ceea ce s-a întîmplat în primul mileniu.

Nu voi aborda chestiuni exegetice pe care dumneavoastră le cunoașteți mai bine decât mine, dar voi aminti cititorilor că ideea sfârșitului vremurilor își are originea în unul dintre cele mai ambigue pasaje din *Apocalipsa* lui Ioan, capitolul 20, care sugera următorul „scenariu”: o dată cu Întruparea și Mîntuirea, Satana este înlănțuit, dar *după o mie de ani* se va întoarce; atunci va avea loc înfruntarea finală dintre forțele binelui și cele ale răului, încununată de venirea lui Hristos și a Judecării de Apoi. Textul se referă în mod cert la o mie de ani. Unii dintre Sfinții Părinți scriu însă că pentru Dumnezeu o mie de ani înseamnă o zi sau o zi înseamnă o mie de ani și că, prin urmare, calculul nu trebuie să se bazeze pe sensul literal; interpretarea augustiniană a pasajului va prefera sensul „spiritual”. Mileniul ce se va scurge pînă la instaurarea Cetății lui Dumnezeu nu este constituit din evenimente istorice, ci mistice, iar Armaghedonul nu e din lumea aceasta; desigur, nu se neagă posibilitatea ca într-o zi istoria să se sfîrșească, atunci cînd Hristos va coborî să judece viii și morții, dar accentul nu se pune pe *sfîrșitul* veacurilor, ci pe *trecerea* lor, dominată de ideea reglatoare (și nu pe cea a scadenței istorice) a Parusiei.

Prin aceasta nu numai Augustin, ci patristica în ansamblu oferă lumii ideea Istoriei ca mers înainte, idee străină pînă atunci lumii păgîne. Chiar și Hegel și Marx au fost influențați de această idee fundamentală, urmați de Teilhard de Chardin. Creștinismul a inventat istoria, iar Antihristul modern o denunță ca maladie. Poate că historicismul laic a înțeles această istorie ca fiind perfectibilă la infinit, astfel încît mîine să îl desăvîrșească pe azi, mereu și fără excepții, iar în cursul aceleiași istorii Dumnezeu însuși să se transforme și, ca să

spunem așa, să se educe și să se îmbogățească. Această ideologie nu este însă proprie întregii lumi laice, care a putut observa declinurile și nebunia prezente de-a lungul istoriei; există totuși o viziune specific creștină asupra istoriei ori de câte ori acest drum este parcurs sub semnul Speranței. Astfel, numai știind să judecăm istoria și ororile ei, sîntem în mod fundamental creștini cînd vorbim de optimism tragic, împreună cu Mounier, sau cînd vorbim de pesimismul rațiunii și de optimismul voinței, împreună cu Gramsci.

Mă gîndesc în acest sens fie la milenarismul disperat de fiecare dată cînd sfîrșitul vremurilor este considerat inevitabil, orice speranță lăsînd locul unei celebrări a sfîrșitului istoriei, fie la apelul la reîntoarcerea către o Tradiție atemporală și arhaică, pe care nici un act de voință și nici o reflecție – nu spun rațională, dar nici măcar rezonabilă – nu o vor îmbogăți vreodată. De aici provine acel tip de erezie gnostică (chiar și în formele sale laice) pentru care lumea și istoria sînt rezultatul unei erori și doar cîtiva aleși, distrugîndu-le pe amîndouă, îl vor putea răscumpăra pe Dumnezeu însuși; de aici apar diversele doctrine referitoare la supraom, potrivit cărora pe scena jalnică a lumii și a istoriei își vor putea arde jertfele doar membrii unei rase sau ai unei secte privilegiate.

Doar posedînd un sens al istoriei (lucru valabil chiar și pentru cel care nu crede în Parusia) putem să iubim realitățile pămîntești și să credem – cu caritate – că mai este încă loc pentru Speranță.

Există o noțiune de speranță (și de responsabilitate a noastră față de ziua de mîine) care să le fie comună credincioșilor și necredincioșilor? Pe ce ne mai putem baza?

Ce funcție critică poate avea o viziune asupra sfârșitului care să nu implice dezinteresul față de viitor, ci o analiză constantă a greșelilor trecutului?

Altminteri, e drept că, chiar și fără să ne preocupe sfârșitul, admitem că el se apropie, ne așezăm în fața televizoarelor (la adăpostul fortificațiilor noastre electronice) și așteptăm ca cineva să *ne distreze*, în timp ce lucrurile merg așa cum merg. Și la naiba cu cei care vor veni.

Umberto Eco
martie 1995

Speranța face din sfârșit „o finalitate”

Dragă Umberto Eco,

Sînt întru totul de acord ca formula de adresare pe care o utilizați să o constituie doar numele meu, așa că voi proceda și eu la fel. *Evanghelia* nu e prea binevoitoare în ce privește titulaturile („Voi dar nu lăsați să vi se spună rabi... Nici să nu chemați pe cineva tatăl vostru pe acest pămînt... Nici nu lăsați să vi se spună îndrumători”, *Matei* 23.8-10). Este și mai clar astfel că, așa cum spuneți dumneavoastră, acesta e un schimb de reflecții realizat între noi doi în libertate, fără rigiditate și fără să ne impunem roluri. Este un schimb pe care mi-l doresc rodnic, fiindcă e important să ne precizăm cu sinceritate preocupările comune și să găsim o modalitate de a explica deosebiri, reducînd la esență ceea ce este realmente diferit între noi.

Sînt de acord să „țintim un pic mai sus” în acest prim dialog.

Problemele etice se numără, desigur, printre preocupările noastre imediate. Problemele actuale care impresionează însă opinia publică (mă refer în special la cele legate de bioetică) sînt adesea evenimente „de frontieră”, în cazul cărora trebuie să înțelegem în primul rînd despre ce este vorba din punct de vedere științific, înainte de a emite judecăți morale pripite

asupra cărora nu ne-am putea pune de acord. Este important ca, înainte de toate, să evidențiem orizonturile largi în cadrul cărora se formează judecata noastră. Pornind de la ele putem descoperi și cauza aprecierilor practice contrastante.

Așadar, dumneavoastră puneți problema speranței și prin aceasta a viitorului omului, acum, la sfârșitul celui de-al doilea mileniu. Evocați acele imagini despre care se spune că au făcut mulțimile să tremure spre finele mileniului întâi. Chiar dacă nu e adevărat, este bine găsit, pentru că teama de viitor există, milenarismele s-au reiterat constant în decursul veacurilor, fie în forme sectare, fie în acele chiliasme implicite care stau la baza marilor mișcări utopice. Apoi, amenințările ecologice iau astăzi locul fanteziilor trecutului, iar caracterul lor științific le face și mai tulburătoare.

Ce are a face *Apocalipsa*, ultima dintre culegerile de cărți ale *Noului Testament*, cu toate acestea? Poate fi definită într-adevăr această carte drept un recipient de imagini înfricoșătoare ce evocă un sfârșit tragic și iminent? În pofida numeroaselor similitudini dintre *Apocalipsa* așa-zisă a lui Ioan și multe alte scrieri apocaliptice din acele secole, cheia de lectură este diferită. Ea este furnizată de contextul *Noului Testament*, în care a fost inclusă (nu fără a întâmpina rezistență) această carte.

Încerc să mă explic. În apocalipse tema dominantă o constituie în general o fugă de prezent, în schimbul unei refugierii într-un viitor care, zdruncinând structurile actuale ale lumii, instaurează prin forță o ordine a valorilor definitivă, conformă speranțelor și așteptărilor celui care scrie cartea. În spatele literaturii apocaliptice stau grupuri umane afectate de grave suferințe religioase, sociale și politice, care,

negăsind soluții în acțiunea imediată, optează pentru așteptarea unui timp când forțele cosmice se vor abate asupra pământului pentru a înfrînge toți dușmanii. În această privință trebuie să spunem că în toate apocalipsele există o puternică încărcătură utopică, o mare rezervă de speranță, conjugată însă cu resemnarea dezolată în fața prezentului.

Putem depista aspecte similare analizînd individual documente care au fost ulterior reunite în actuala carte a *Apocalipsei*. Citind însă cartea din perspectivă creștină, în lumina Evangheliilor, se produce o deplasare de accent și de sens. *Apocalipsa* devine nu proiectarea frustrărilor prezentului, ci prelungirea experienței plenitudinii, cu alte cuvinte a „mîntuirii”, realizată de Biserica primitivă. Nu există și nu va exista vreo putere omenească sau satanică în stare să se opună speranței credinciosului.

În acest sens, sînt de acord cu dumneavoastră în privința faptului că preocuparea pentru sfîrșitul vremurilor este astăzi în mai mare măsură specifică lumii laice decît celei creștine.

Lumea creștină a fost străbătută și ea de fiori apocaliptici, legați, în parte, de unele versete obscure din capitolul 20 al *Apocalipsei*: „Apucă balaurul, șarpele din vechime... și-l legă pe o mie de ani,... sufletele celor decapitați... au revenit la viață și au domnit cu Hristos o mie de ani”. Este vorba de un curent al tradiției antice care interpreta literal aceste versete. Un astfel de milenarism literal nu a fost însă niciodată propriu Bisericii. Cel care a prevalat a fost sensul simbolic al acestor texte, versetele prezentate aici, precum și altele din *Apocalipsă* fiind interpretate ca o proiecție în viitor a victoriei pe care primii creștini au simțit că o trăiesc în prezent datorită speranței lor.

Astfel, istoria a fost din ce în ce mai explicit considerată o cale spre o țintă exterioară, iar nu imanentă ei. Această viziune ar putea fi exprimată printr-o triplă convingere: 1) istoria are un sens, o direcție de mers, și nu e o acumulare de fapte absurde și inutile; 2) acest sens nu este pur immanent, ci se proiectează dincolo de ea, constituind, așadar, obiectul speranței, nu al calculului; 3) acest punct de vedere nu atenuează, ci întărește sensul evenimentelor contingente: ele reprezintă locul etic în care se decide viitorul metaistoric al aventurii umane.

Văd că pînă acum am spus multe lucruri asemănătoare, chiar dacă accentele puse și sursele invocate sînt diferite. Mă bucură acest acord asupra „sensului” pe care îl are istoria și prin posedarea căruia (citez cuvintele dumneavoastră) „putem să iubim realitățile pămîntești și să credem – cu caritate – că mai este încă loc pentru Speranță”.

Este mai greu de răspuns la întrebarea dacă există o „noțiune” de speranță (și de responsabilitate a noastră față de ziua de mîine) care să le fie comună credincioșilor și necredincioșilor. Ea trebuie să existe într-un fel sau altul, în practică, pentru că vedem credincioși și necredincioși care trăiesc prezentul găsindu-și în el un sens și asumîndu-și responsabilități. Acest lucru este evident mai ales în cazul angajamentelor gratuite, pe care le facem pe propriul risc, în numele unor valori înalte, fără vreun avantaj vizibil. Vreau să spun, așadar, că există un *humus* profund la care se raportează atît credincioșii, cît și necredincioșii, raționali și responsabili, probabil fără să-i dea însă același nume. În momentul dramatic al acțiunii lucrurile contează mai mult decît numele, și nu are rost să facem o *quaestio de nomine*

atunci cînd se pune problema apărării și promovării unor valori esențiale pentru umanitate.

Este evident însă că pentru un credincios, mai ales pentru un catolic, numele lucrurilor au importanță, fiindcă ele nu sînt arbitrare, ci constituie rezultatul unui act de inteligență și de comprehensiune care, împărtășit, conduce și la recunoașterea teoretică a unor valori comune. În această privință eu cred că mai e cale lungă de făcut, iar această cale se numește exercitarea inteligenței și a curajului în analizarea, împreună, a lucrurilor simple. Isus spune atît de des în Evanghelii: „Cine are urechi de auzit să audă!... Luați seama la ce auziți!... Nu înțelegeți încă, nici nu pricepeți?” (*Marcu* 4.9; 8.17 etc.). El nu face apel la teorii filosofice sau la dispute scolastice, ci la acea inteligență care ne este dată fiecăruia pentru a înțelege sensul evenimentelor și a ne orienta. Orice progres, cît de mic, în direcția acordului asupra marilor lucruri simple ar însemna un pas înainte și în împărtășirea motivelor speranței.

Încă o provocare din finalul scrisorii dumneavoastră mă surprinde: ce funcție critică poate avea o viziune asupra sfîrșitului care să nu implice dezinteresul față de viitor, ci o analiză constantă a greșelilor trecutului? Mi se pare clar că nu doar o preocupare pentru un sfîrșit iminent ne poate ajuta să evaluăm în mod critic ceea ce a fost. Dacă va fi așa, ea va constitui o sursă de spaimă, de frică, de aplecare spre sine sau de fugă spre un viitor „diferit”, exact ca în literatura apocaliptică.

Pentru ca o viziune asupra sfîrșitului să aducă în atenție atît viitorul, cît și trecutul – ce trebuie reinterpretat în manieră critică –, este necesar ca acest sfîrșit să fie „o

finalitate”, să aibă caracterul unei valori finale decisive, capabilă să clarifice eforturile prezentului și să le confere semnificație. Dacă prezentul are sens în raport cu o valoare finală recunoscută și apreciată, pe care eu o pot anticipa prin acte de inteligență și de alegere responsabilă, el îmi permite și să reflectez lipsit de angoasă asupra greșelilor trecutului. Știu că sînt pe drum, întrevăd ținta, cel puțin în valorile ei esențiale, știu că am posibilitatea să mă îndrept și să devin mai bun. Experiența demonstrează că nu ne căim decît pentru ceva ce am întrevăzut că se poate face mai bine. Rămîne ancorat în greșelile sale cel care nu le recunoaște ca atare pentru că nu vede nimic mai bun în fața sa și se întreabă de ce ar renunța atunci la ceea ce are.

Toate acestea mi se par moduri de declinare a cuvîntului „Speranță”, pe care poate că n-aș fi îndrăznit să-l scriu cu majusculă dacă nu mi-ați fi dat dumneavoastră exemplul. Așadar, nu este încă momentul să ne lăsăm îmbătați de televiziune așteptînd sfîrșitul. Mai avem multe de făcut împreună.

Carlo Maria Martini
martie 1995

Cînd începe viața umană?

Dragă Carlo Maria Martini,

Potrivit propunerilor inițiale ale acestei reviste, iată că avem ocazia să reluăm colocviul nostru trimestrial. Scopul acestor schimburi epistolare este identificarea unui domeniu comun de discuție între laici și catolici (unde dumneavoastră, amintesc, vorbiți în calitate de credincios și de om de cultură, și nu de reprezentant al Bisericii). Mă întreb însă dacă trebuie să găsim doar puncte de consens. Are rost să ne întrebăm unul pe altul ce gîndim despre pedeapsa cu moartea sau despre genocid, ca să descoperim că există un acord profund în privința anumitor valori? Dacă dialogul trebuie să aibă loc, se impune ca el să vizeze și acele probleme în privința cărora nu există consens. Dar nu numai atît: dacă, de exemplu, un laic nu crede în Prezența reală (a lui Hristos în actul euharistic – n.tr.), în timp ce un catolic, evident, crede, aceasta nu trebuie să constituie un motiv de neînțelegere, ci de respect reciproc pentru convingerile respective. Punctul critic se află acolo unde disensiunea poate genera ciocniri și neînțelegeri mai profunde, care se transferă în plan politic și social.

Unul dintre aceste puncte critice este invocarea valorii vieții în condițiile legislației existente referitoare la întreruperile de sarcină. Cînd ne confruntăm cu probleme de

o asemenea importanță, trebuie să procedăm cu sinceritate, evitînd echivocurile: cel care pune întrebarea trebuie să precizeze din ce perspectivă o pune și ce așteaptă de la interlocutor. Iată, așadar, prima precizare: nu mi s-a întîmplat niciodată ca o femeie să afirme că este însărcinată datorită mie, iar eu să o sfătuiesc să avorteze sau să consimt la dorința ei de a avorta. Dacă s-ar fi întîmplat, aș fi făcut totul ca să o conving să dea viață acelei creaturi, oricare ar fi fost prețul pe care ar fi trebuit să-l plătim împreună. Iar asta pentru că eu cred că nașterea unui copil este un lucru minunat, un miracol al naturii pe care trebuie să-l acceptăm. N-aș îndrăzni să impun însă această poziție etică a mea (această dispoziție personală, această convingere intelectuală) nimănui. Consider că este vorba de niște momente teribile, despre care știm cu toții foarte puțin (mă abțin să elaborez vreo tipologie sau o cazuistică), în care o femeie are dreptul să ia o decizie independentă în ceea ce privește corpul, sentimentele, viitorul ei.

Totuși, alții invocă drepturile vieții: dacă în numele dreptului la viață nu putem admite ca cineva să-și ucidă un seamăn și nici să se sinucidă (evit tentația de a discuta limitele legitimei apărări), atunci nu putem permite nici întreruperea drumului unei vieți incipiente.

Ajungem astfel la a doua precizare: ar fi o dovadă de malițiozitate dacă eu – în această situație – v-aș invita să vă exprimați părerea sau să amintiți învățătura Bisericii. Vă invit mai degrabă să comentați unele reflecții pe care vi le propun și să aduceți în privința lor lămuriri referitoare la starea doctrinei. Atunci cînd flutură, steagul Vieții mișcă toate sufletele. Aș spune că în primul rînd pe cele ale

necredincioșilor, ba chiar și ale ateilor mai „fideiști”, pentru că ei sînt cei care, necrezînd într-o instanță supranaturală, găsesc în ideea de Viață, în sentimentul Vieții, unica valoare, unica sursă a unei posibile etici. Cu toate acestea, nu există concept mai evaziv, mai estompat sau, cum obișnuiesc să spună astăzi logicienii, *fuzzy*. Așa cum se știe încă din Antichitate, recunoaștem viața nu numai acolo unde există o aparență de suflet intelectual, ci și în manifestarea unui suflet senzitiv sau vegetativ. Ba chiar, pentru ecologiștii radicali de astăzi, există o viață a însuși Pămîntului-mamă, cu munții și vulcanii săi, încît acești ecologiști se întrebă dacă nu cumva specia umană ar trebui să dispară pentru ca planeta (pe care o amenință) să supraviețuiască. Avem vegetarienii, care renunță la respectul pentru viața vegetală ca să o protejeze pe cea animală. Avem asceții orientali care-și acoperă gura ca să nu înghită, distrugîndu-le astfel, microorganisme invizibile.

Recent, la un congres, antropologul african Harris Memel-Fote amintea că atitudinea normală a lumii occidentale a fost *cosmofagă* (frumos termen: am avut și avem tendința de a devora universul); acum va trebui să ne pregătim pentru o formă oarecare de *negociere*: să vedem ce-i poate face omul naturii pentru ca el să supraviețuiască și ce nu trebuie să-i facă, pentru ca ea să supraviețuiască. Negocierea are loc pentru că nu există încă o regulă fixă; negociem pentru a o stabili. Eu cred că, dincolo de anumite poziții extremiste, negociem mereu (mai mult emoțional decît intelectual) conceptul nostru de respect pentru viață.

Pe cei mai mulți dintre noi ideea înjunghierii unui porc ne umple de oroare; dar mîncăm liniștiți șuncă. Eu n-aș putea strivi niciodată un miriapod care se strecoară prin iarbă, dar

față de țînțari mă comport violent. Fac discriminare între o albină și o viespe (deși amîndouă pot reprezenta o amenințare pentru mine), poate pentru că îi recunosc albinei virtuți pe care viespii i le neg. S-ar putea spune că, în timp ce conceptul nostru de viață vegetală sau animală este unul estompat, cel de viață umană nu este astfel. Și totuși, problema i-a tulburat de-a lungul veacurilor pe teologi și pe filosofi. Dacă din întîmplare o maimuță, educată corespunzător (sau manipulată genetic), s-ar dovedi în stare nu să vorbească, dar să scrie la un computer propoziții inteligibile, purtînd un dialog, manifestînd afecte, memorie, capacitate de a rezolva probleme matematice, de a reacționa la principiile logice ale identității și ale terțului exclus, am considera-o o ființă cvasiumană? I-am recunoaște drepturi civile? Am socoti-o umană pentru că gîndește și iubește? Nu considerăm totuși în mod necesar umană o ființă care iubește, și ucidem animale știind că mama își „iubește” progeniturile.

Cînd începe viața umană? Există oare (astăzi, fără să ne întoarcem la obiceiurile spartanilor) vreun necredincios care să afirme că o ființă este umană doar atunci cînd cultura a inițiat-o întru umanitate, înzestrînd-o cu limbaj și gîndire articulate – simple accidente externe plecînd de la care, conform Sfîntului Toma, se poate deduce prezența raționalității și deci a uneia dintre diferențele specifice ale naturii umane –, și pentru care nu este un delict să ucizi un prunc abia născut, așadar „infantil” (lat. *infans*, -*antis* „care nu știe sau nu poate vorbi” – n.tr.)? Nu cred. Toți considerăm deja o ființă umană nou-născutul încă legat de cordonul ombilical. Pîna unde ne putem întoarce? Dacă viața și umanitatea se află deja în sămînță (sau chiar în programul genetic), considerăm

irosirea seminței un delict similar omuciderii? Confesorul indulgent al unui adolescent supus tentației n-ar spune așa ceva; dar nici măcar Scriptura n-o spune. În *Geneză*, păcatul lui Cain este condamnat printr-un blestem divin explicit, în timp ce acela al lui Onan implică moartea sa naturală, datorată sustragerii de la datoria de a da viață. Pe de altă parte, și dumneavoastră o știți mai bine decât mine, traducianismul predicat de Tertulian – potrivit căruia sufletul (și o dată cu el păcatul originar) se transmite prin intermediul seminței – a fost repudiat de Biserică. Dacă Sfântul Augustin mai încerca încă să-l atenueze într-o formă de traducianism spiritual, treptat s-a impus creaționismul, conform căruia fătul primește sufletul direct de la Dumnezeu, într-un anumit moment al gestației.

Sfântul Toma a utilizat adevărate comori de subtilitate pentru a explica în ce fel și de ce trebuie să se întâmple așa, iar de aici s-a născut o lungă discuție despre modul în care fătul trece prin faze pur vegetative și senzitive, doar după încheierea acestora fiind pregătit pentru a primi sufletul intelectual în act (tocmai am recitat frumoasele *quaestiones* din *Summa* și din *Contra Gentiles*); n-am să evoc acum lungile dezbateri care au avut loc pentru a stabili în ce fază a gravidității se produce această „umanizare” definitivă (pentru că nici nu știu până la ce punct teologia actuală mai este dispusă să trateze chestiunea în termenii aristotelici de potență și act). Ceea ce vreau să spun este că în interiorul înseși teologiei creștine s-a pus problema pragului (extrem de îngust) dincolo de care ceea ce era o ipoteză, un germen – o nedeslușită închegare de viață, încă legată de corpul matern, o miraculoasă aspirație spre lumină, deloc diferită de cea a

seminței vegetale care, în adâncurile pământului, încearcă să devină floare – trebuie să fie la un moment dat recunoscut ca *animal rațional*, deși *muritor*. Iar aceeași problemă și-o pune necredinciosul, dispus să recunoască faptul că din acea ipoteză inițială se naște totuși o ființă umană. Nu sînt biolog (cum nu sînt nici teolog) și nu mă simt în stare să mă pronunț în mod judicios asupra acestui prag, nici asupra existenței sau nu în realitate a vreunui prag. Nu avem de-a face cu o teorie matematică a catastrofelor care să ne poată spune dacă există un punct de inflexiune, de explozie subită; poate că sîntem condamnați să știm doar că este vorba despre un proces, al cărui rezultat final îl constituie miracolul nou-născutului, și că nu putem nici lămuri, nici discuta decizia referitoare la punctul în care ieșim din legitimitate. Prin urmare, ori decizia nu trebuie luată, ori luarea ei reprezintă un risc pe care mama și-l asumă singură, în fața lui Dumnezeu sau în fața tribunalului propriei conștiințe și al umanității.

Am spus că nu vă cer să vă pronunțați de pe o poziție oficială. Aș vrea să comentați dezbateră pasionată a cîtorva secole de teologie asupra unei probleme ce stă la baza recunoașterii noastre ca societate umană. Care e starea actuală a dezbaterii teologice în aspectele sale esențiale, acum, cînd teologia nu se mai raportează la fizica aristotelică, ci la certitudinile (și incertitudinile!) științei experimentale moderne? Știți că astfel de întrebări nu implică doar o reflecție asupra problemei avortului, ci o serie dramatică de întrebări foarte noi, legate de ingineria genetică de pildă, și că despre bioetică discută azi cu toții, credincioși sau nu. Care este astăzi poziția teologului față de creaționismul clasic?

A stabili ce este și de unde începe viața este o cerință de care *depinde viața noastră*. A-mi pune aceste întrebări reprezintă, vă rog să mă credeți, și pentru mine o sarcină morală, intelectuală și emoțională foarte dificilă.

Umberto Eco

iunie 1995

Viața umană participă la viața lui Dumnezeu

Dragă Umberto Eco,

Atrageți atenția în mod just, la începutul scrisorii dumneavoastră, asupra scopului acestui colocviu epistolar. Se pune problema să identificăm un domeniu comun de discuție între laici și catolici, abordând și problemele asupra cărora nu există consens – în special acele probleme generatoare de neînțelegeri profunde, care se traduc în conflicte pe plan politic și social. Sînt de acord, cu condiția să avem curajul de a dezvălui în primul rînd echivocurile care stau la originea incomprehensiunii. Va fi mai ușor atunci să ne confruntăm în privința diferențelor reale. Iar aceasta cu o pasiune și o sinceritate cu atît mai mari, cu cît fiecare dintre noi acceptăm propria implicare și punere în discuție presupuse de tema tratată, fiind dispuși să „plătim cu viața”. De aceea apreciez mult cea dintîi precizare pe care o faceți cu privire la Viață: nașterea unui copil este „un lucru minunat, un miracol al naturii pe care trebuie să-l acceptăm”.

Pornind de la această evidență, recunoaștem totuși că problema Vieții (voi spune mai târziu ceva în legătură cu această majusculă folosită de dumneavoastră) este cu

siguranță unul dintre punctele critice de conflict, mai ales în ceea ce privește legislația referitoare la întreruperile de sarcină. Aici există deja o primă sursă de echivoc. Într-adevăr, una e să vorbim despre viața umană și despre apărarea ei din punct de vedere etic, și alta să ne întrebăm care este modul concret în care o legislație va putea apăra cât mai bine aceste valori într-o situație civilă și politică determinată. O altă sursă de echivoc este aceea numită de dumneavoastră „steagul Vieții”, care, „atunci când flutură, mișcă toate sufletele”. Cred că sînteți de acord cu mine asupra faptului că steagurile sînt utile în indicarea unor idealuri înalte de ordin general, dar nu ajută prea mult la rezolvarea unor chestiuni complexe ce dau naștere la conflicte de valori circumscrise aceluiași idealuri. Este necesară aici o reflecție atentă, calmă, sensibilă, plină de răbdare. Granițele sînt întotdeauna zone înșelătoare. Îmi aduc aminte că în copilărie, plimbîndu-mă prin munții de graniță din Valle d'Aosta, mă surprindeam întrebîndu-mă unde ar fi cu adevărat punctul exact al limitei dintre două națiuni. Nu vedeam cum ar fi omeneste posibilă determinarea lui. Și totuși, națiunile existau, și erau chiar foarte diferite.

A treia sursă de echivoc este, după părerea mea, confuzia care apare între sensul larg, „analogic” (așa l-ar numi scolastici, și îi citez cu încredere fiindcă mă asigurați că ați recitat pasaje din *Summa* și din *Contra Gentiles*) al termenului „Viață” și sensul restrîns și propriu al termenului „viață umană”. Primul sens cuprinde toate viețuitoarele din cer, de pe pămînt și de sub pămînt, uneori chiar și „Pămîntul-mamă”, cu tresăririle, cu fecunditatea, cu respirația sa. Imnul ambrozian care se cîntă joi noaptea spune, referindu-se la primul capitol din *Geneză*: „În cea de-a patra zi, tot ce trăiește/

ai scos, o Doamne, din apele primordiale:/ alunecă peștii în mare,/ porumbeii se rotesc în aer”. Dar nu acest concept larg de „Viață” este acum în discuție, deși pot exista și aici diferențe culturale și chiar religioase. Problema etică arzătoare privește „viața umană”.

Lucrurile trebuie însă clarificate și în această privință. Se gîndește și se scrie uneori că viața umană este pentru catolici valoarea supremă. Un asemenea mod de exprimare este cel puțin imprecis. El nu corespunde Evangheliilor, care spun „Nu vă fie teamă de cei ce ucid trupul, dar sufletul nu-l pot ucide” (*Matei* 10.28). Viața care are valoare supremă pentru Evanghelii nu e cea fizică și nici cea psihică (pentru care Evangheliile utilizează termenii grecești *bios*, respectiv *psyché*) ci viața divină transmisă omului (cea pentru care se folosește termenul *zoé*). *Noul Testament* face o distincție clară între cei trei termeni, iar primii doi sînt subordonați celui de-al treilea: „Cine ține la viața sa (*psyché*), o pierde, pe cînd cine nu pune preț pe viața sa (*psyché*) în lumea aceasta o va păstra pentru viața veșnică (*zoé*)” (*Ioan* 12.25). De aceea, prin „Viață” cu majusculă ar trebui să înțelegem înainte de toate cea supremă și foarte concretă Viață și Ființă a lui Dumnezeu însuși. Aceasta e Viața pe care Isus și-o atribuie („Eu sînt Calea, Adevărul și Viața”, *Ioan* 14.6) și la care fiecă bîrbat și femeie sînt chemați să fie pîrtași. Valoarea supremă în lumea aceasta este omul trăitor al vieții divine.

Înțelegem atunci valoarea vieții umane fizice în concepția creștină: este viața unei persoane chemate să participe la viața lui Dumnezeu însuși. Pentru un creștin, respectul față de viața umană încă de la prima sa identificare nu este un sentiment generic (dumneavoastră vorbiți de „dispoziție personală”, de

„convingere intelectuală”), ci confruntarea cu o responsabilitate precisă: aceea a viețuitoarei umane concrete, a cărei demnitate nu se sprijină doar pe o apreciere binevoitoare din partea mea sau pe un impuls umanitar, ci pe o chemare divină. Este ceva ce nu e doar „eu”, sau al „al meu”, sau „înăuntrul meu”, ci în fața mea.

Dar când mă aflu în fața unei viețuitoare concrete pe care o pot numi umană, spre cine se îndreaptă bunăvoința divină? Amintiți, pe bună dreptate, că „toți considerăm deja o ființă umană nou-născutul încă legat de cordonul ombilical”. Dar „pînă unde ne putem întoarce?”. Unde este „pragul”? Invocați în mod just subtilele reflecții ale Sfîntului Toma asupra diverselor faze ale dezvoltării omului. Nu sînt filosof, nici biolog și nu vreau să intru prea mult în astfel de probleme. Toți știm însă că astăzi sînt cunoscute mai bine dinamismul dezvoltării umane și certitudinea determinărilor sale genetice plecînd de la un punct care, cel puțin teoretic, poate fi precizat. Încă din momentul conceperii se naște o ființă nouă. Nou înseamnă diferit de cele două elemente care, unindu-se, l-au format. O astfel de ființă începe un proces de dezvoltare care o va transforma în acel „copil, lucru minunat, miracol al naturii pe care trebuie să-l acceptăm”. Despre această ființă este vorba, încă de la început. Există o continuitate în identitate.

Dincolo de discuțiile științifice și filosofice stă faptul că ceea ce are în față un atît de mare destin, de a fi chemat pe nume de Dumnezeu însuși, este demn încă de la început de un mare respect. Nu mă refer aici la un „drept la Viață” generic, care poate rămîne rece și impersonal. Este vorba de o responsabilitate concretă față de cel care e obiectul unei mari

și personale iubiri, așadar responsabilitate față de „cineva”. Astfel numit și iubit, acest „cineva” are deja un chip, este obiect de afecțiune și îngrijire. Nici o violare a acestei exigențe de afecțiune și de îngrijire nu poate fi trăită decât într-un conflict, într-o suferință profundă, într-o dureroasă sfîșiere. Trebuie să facem totul pentru ca acest conflict să nu aibă loc, pentru ca această sfîșiere să nu se producă. Sînt răni care se vindecă foarte greu, poate chiar niciodată. Cea care le poartă semnele este înaintea de toate femeia, considerată în mod convențional cea mai firavă și mai nobilă din lume.

Dacă în aceasta rezidă problema etică și umană, problema civilă care rezultă va fi: cum să ajutăm oamenii și întreaga societate să evite pe cît posibil aceste sfîșieri? Cum să-l susținem pe cel aflat într-un aparent sau real conflict de îndatoriri, ca să nu fie strivit?

Vă încheiați scrisoarea afirmînd: „A stabili ce este și unde începe viața este o cerință de care *depinde viața noastră*”. Sînt de acord, cel puțin asupra lui „ce”. „Unde” poate rămîne un mister, dar este supus valorii lui „ce”. Cînd ceva are valoare supremă, merită respectul suprem. De aici trebuie pornit în fiecare cazuistică a situațiilor-limită, care va fi întotdeauna greu de abordat, dar care, începînd de acum, nu va mai fi niciodată abordată cu ușurătate.

Rămîne însă o întrebare: am subliniat clar că din punctul de vedere al *Noului Testament* cea care contează nu este viața fizică în sine, ci viața pe care o transmite Dumnezeu. Cum poate exista dialog asupra unei atît de precise probleme de doctrină „revelată”? Găsesc deja un răspuns în numeroasele dumneavoastră afirmații ce exprimă angoasa, frămîntarea resimțită de fiecare dintre noi în fața destinului unei vieți

umane, în orice moment al existenței sale. Există o splendidă metaforă care exprimă în mod laic ceea ce le este comun, în profunzime, catolicilor și laicilor: metafora „chipului”. Lévinas a vorbit despre chip ca despre o instanță irecuzabilă. Aș vrea să amintesc însă o spusă a lui Italo Mancini din una dintre ultimele sale cărți, *Tornino i volti*, aproape un testament: „Lumea noastră, pentru a trăi în ea, a iubi, a ne sfîinți, nu este determinată de o teorie neutră a ființei, de evenimentele istoriei sau de fenomenele naturii, ci de existența acestor nemaipomenite centre de alteritate care sînt chipurile, chipuri de privit, de respectat, de mîngîiat”.

Carlo Maria Martini
iunie 1995

Bărbații și femeile în viziunea Bisericii

Dragă Martini,

Iată-ne reluând conversația noastră, și vă mărturisesc că mă deranjează un pic faptul că redacția a hotărât ca eu să fiu cel care începe de fiecare dată: am impresia că sînt arogant. Poate că redacția se conformează unui clișeu banal potrivit căruia filosofi sînt specializați în a formula întrebări al căror răspuns nu-l cunosc, în timp ce un păstor de suflete este prin definiție cel care are întotdeauna răspunsul potrivit. Din fericire, în scrisorile precedente dumneavoastră ați demonstrat cît de problematică și de frămîntată poate fi reflecția unui păstor de suflete, dezamăgindu-i astfel pe cei care se așteptau să îndepliniți o funcție oraculară.

Înainte de a vă pune o întrebare pentru care nu am răspuns, aș vrea să stabilesc cîteva premise. Atunci cînd o autoritate religioasă, oricare ar fi ea și de orice confesiune, se pronunță asupra unor probleme ce privesc principiile eticii naturale, laicii trebuie să-i recunoască acest drept: pot fi de acord sau nu cu poziția sa, dar nu au nici un motiv să-i conteste dreptul de a o exprima, chiar dacă ea este critică la adresa modului de viață al necredinciosului. Laicii au dreptate să reacționeze într-un singur caz: atunci cînd o confesiune încearcă să le impună necredincioșilor (sau apartenenților la

altă credință) comportamente pe care legile statului sau ale religiei lor nu le interzic ori, dimpotrivă, să le interzică altele pe care legile statului sau ale religiei lor le îngăduie.

Nu cred că dreptul acesta e reciproc. Laicii nu au dreptul să critice modul de viață al unui credincios – exceptînd, firește, cazurile în care acest mod de viață contravine legilor statului (de pildă, interzicerea de către părinți a transfuziilor de sînge necesare copiilor lor bolnavi) sau se opune drepturilor celor de altă credință. Punctul de vedere al unei confesiuni religioase se exprimă întotdeauna în propunerea unui mod de viață considerat optim, în vreme ce punctul de vedere laic ar trebui să considere optim orice mod de viață ce rezultă dintr-o opțiune liberă, cu condiția ca aceasta să nu împiedice opțiunile altuia.

În principiu, consider că nimeni nu are dreptul să judece obligațiile pe care diferite confesiuni le impun propriilor credincioși. Nu am nici un motiv să obiectez împotriva faptului că religia musulmană interzice consumul de băuturi alcoolice; dacă nu sînt de acord, nu mă fac musulman. Nu văd de ce laicii ar trebui să se scandalizeze pentru că Biserica catolică dezaprobă divorțul: dacă vrei să fii catolic, nu divorța; dacă vrei să divorțezi, fă-te protestant, reacționează doar dacă Biserica vrea să te împiedice să divorțezi, deși nu ești catolic. Mărturisesc că mă irită chiar și homosexualii care vor să fie recunoscuți de Biserică sau preoții care vor să se căsătorească. Eu unul, cînd intru într-o moschee, mă descalt, iar la Ierusalim accept faptul că în unele clădiri ascensoarele funcționează sîmbăta singure, fără liftier, oprindu-se automat la fiecare etaj. Dacă vreau să rămîn încălțat sau să comand ascensorul cum vreau eu, mă duc în altă parte. Există recepții (foarte

laice) la care e obligatoriu smochingul, și depinde de mine să hotărăsc dacă vreau să mă supun unui obicei care mă irită, pentru că trebuie neapărat să particip la acel eveniment, sau dacă vreau să-mi afirm libertatea rămânând acasă.

Dacă apare însă o mișcare a clericilor care consideră că în probleme ce nu țin de dogmă, cum este celibatul ecleziastic, decizia nu îi aparține Papei, ci comunității adeptilor uniți împotriva propriilor episcopi, iar împotriva acestei mișcări se naște solidaritatea numeroșilor credincioși practicanți, eu voi refuza să semnez un apel în favoarea lor. Nu pentru că sînt insensibil la problemele lor, ci fiindcă nu aparțin comunității lor și nu am dreptul să-mi bag nasul în treburile care sînt exclusiv ale obștii credincioșilor.

Este cu totul altceva, pentru laicul sensibil, să încerce să înțeleagă de ce Biserica aprobă sau dezaproabă anumite lucruri. Dacă invit la cină un evreu ortodox (cum sînt, de pildă, mulți dintre colegii mei americani care se ocupă cu filosofia limbajului), am grijă (din politete) să-l întreb dinainte ce feluri de mîncare ar dori, dar asta nu mă împiedică să-i cer apoi lămuriri în privința bucătăriei cușer, ca să înțeleg de ce trebuie să evite anumite mîncăruri pe care mie, la prima vedere, mi se pare că le-ar putea consuma și un rabin. Astfel, mie mi se pare legitim ca un laic să-i poată cere Papei să explice de ce Biserica este împotriva limitării nașterilor, împotriva avortului, împotriva homosexualității. Papa îmi răspunde, iar eu trebuie să admit că, întrucît a decis să prezinte o interpretare a preceptului *crescite et multiplicamini*, răspunsul său este coerent. Aș putea scrie un studiu în care să propun o hermeneutică alternativă, dar pînă cînd Biserica nu

consimte la interpretarea mea, cuțitul e în mîna sa ori, altfel spus, *stilus*-ul e în mîna scoliastului.

Și iată că ajung la întrebarea mea. N-am reușit să găsesc în doctrină rațiuni evidente în baza cărora femeile trebuie excluse de la sacerdoțiu. Dacă Biserica vrea să excludă femeile de la sacerdoțiu – repet –, iau act de decizia sa și îi respect autonomia în probleme așa delicate. Dacă aș fi femeie și aș vrea cu orice preț să mă număr printre sacerdoți, aș adera la cultul lui Isis, fără să încerc să forțez mîna Papei. Dar ca intelectual, ca cititor (de multă vreme) al Scripturii, continuu să am nedumeriri pe care aș vrea să le văd înlăturate.

Nu găsesc acele rațiuni în Scriptură. Dacă citesc *Exodul* 29-30 și cu atît mai mult *Leviticul*, aflu că sacerdoțiul le-a fost încredințat lui Aaron și fiilor săi, și nu soțiilor lor (și, pe de altă parte, chiar și urmînd, potrivit *Epistolei către Evrei a Sfîntului Apostol Pavel*, nu rînduiala lui Aaron, ci pe aceea a lui Melchisedec – care oricum îi precedă istorico-scripturar, vezi *Geneza* 14 –, lucrurile nu se schimbă).

Dacă aș citi însă Biblia ca un fundamentalist protestant, ar trebui să spun, conform *Leviticului*, că preoții „nu-și vor rade capul și nu-și vor tunde barba”, apoi să intru în criză citind *Ezechiel* 44.20, potrivit căruia aceștia „vor trebui să-și tundă părul”; în plus, ambele texte afirmă că preoții nu au voie să se apropie de morți. Și, ca un bun fundamentalist, ar trebui să pretind ca un sacerdot (chiar și catolic) să se conformeze *Leviticului*, care spune că preotul își poate lua femeie, sau lui *Ezechiel*, potrivit căruia un preot se poate căsători doar cu o fecioară sau cu văduva altui preot.

Chiar și un credincios admite însă că autorul biblic scria adaptînd atît cronicile evenimentelor, cît și argumentele la

posibilitățile de înțelegere și la obiceiurile civilizației căreia i se adresa și în ochii căreia Iosua, dacă ar fi spus: „Oprește-te, pământ!” sau de-a dreptul: „Se suspendă legea newtoniană a gravitației universale!”, ar fi trecut drept nebun. Isus a spus că trebuie plătit tributul Cezarului, sugerînd astfel ordinea politică mediteraneană, dar aceasta nu înseamnă că un cetățean european trebuie să plătească astăzi taxe ultimului descendent al Habsburgilor, iar un preot iscusit să spună că va ajunge în iad (sper) cel care se sustrage de la plata tributului datorat ministerului de finanțe al propriei țări. A noua poruncă interzice să rîvnești la femeia altuia, dar învățătura Bisericii nu a pus niciodată la îndoială faptul că această poruncă se adresează, prin sinecdocă, și femeii, interzicîndu-i să rîvnească la bărbatul alteia.

Este evident astfel, și pentru credincios, că dacă Dumnezeu a decis ca a doua persoană a Sfintei Treimi să se întrupeze în Palestina, și în acea epocă, ea nu s-ar fi putut întrupa decît ca bărbat, altminteri cuvîntul său n-ar fi avut nici o autoritate. Cred că nu negați că, dacă printr-un nepătruns plan divin Hristos s-ar fi întrupat în Japonia, ar fi consacrat orezul și saké-ul, iar taina euharistiei ar fi rămas așa cum este. Dacă Hristos s-ar fi întrupat cîteva secole mai tîrziu, cînd se bucurau de mare trecere profetese montaniste ca Priscilla și Maximilla, poate că s-ar fi întrupat în femeie, iar aceasta s-ar fi întîmplat poate într-o civilizație romană care ținea la mare preț vestalele. Ca să negăm această posibilitate ar trebui să afirmăm că femeia este o ființă impură. Dacă în vreo civilizație sau în vreo epocă cineva a făcut o asemenea afirmație, nu este, cu siguranță, și cazul actualului pontif.

Pot fi invocate rațiuni simbolice: întrucât preotul este imaginea lui Hristos – preotul prin excelență –, iar Hristos era bărbat, pentru a se păstra pregnanța acestui simbol sacerdoțiul trebuie să fie o prerogativă masculină. Dar trebuie cu adevărat ca planul mântuirii să urmeze legile iconografiei sau ale iconologiei?

Știm că nu există nici o îndoială asupra faptului că Hristos s-a jertfit și pentru bărbați, și pentru femei și că, sfidând obiceiurile vremii sale, a conferit privilegii foarte înalte discipolilor săi de sex feminin; știm că singura creatură umană născută fără de păcat originar este o femeie, știm că după înviere Hristos li s-a arătat în primă instanță femeilor, și nu bărbaților. Nu reprezintă oare toate acestea un indiciu clar al faptului că Isus, polemizând cu legile timpului său, și în măsura în care le putea în mod rațional încălca, a vrut să dea indicații precise referitor la egalitatea sexelor, dacă nu în fața legilor și a cutumelor istorice, cel puțin în privința planului mântuirii? Nici măcar nu îndrăznesc să mă aventurez în acea *vexata quaestio* a interpretării ca singular sau plural a termenului „Elohim”, care apare la începutul *Genezei*, și să spun că din punct de vedere gramatical Dumnezeu era de un anume sex (și, de asemenea, mă limitez la a considera o simplă figură retorică, fără implicații teologice, afirmația lui Ioan Paul I conform căreia Dumnezeu ar fi o Mamă).

Argumentul simbolic nu mă satisface, cum nu mă satisface nici argumentul arhaic potrivit căruia femeia, în anumite momente ale vieții, secretă impurități (chiar dacă argumentul a fost susținut în trecut; e ca și cum o femeie care are menstruație sau care naște în sânge ar fi mai impură decât un preot care are SIDA).

Atunci cînd sînt dezorientat în probleme de doctrină, apelez la singura persoană în care am încredere: Toma de Aquino. Toma, doctorul angelic care înainte de toate era un om de un bun-simț extraordinar, se confruntă în repetate rînduri cu problema prerogativei exclusiv masculine a sacerdoțiului. Ca să ne limităm la *Summa theologiae*, Sfîntul Toma ridică această problemă în II, 11, 2, vizavi de afirmația paulină (nici sfinții nu sînt perfecți) potrivit căreia femeile trebuie să tacă în biserică, și nici nu le este îngăduit să-i învețe pe alții. Toma arată însă că în *Pilde* se spune: „*Unigenitus fui coram matrem meam, ea docebat me*”. Cum rezolvă dilema? Acceptînd antropologia timpului său (și ce-ar fi putut face?): sexul feminin trebuie să fie subordonat celui masculin, iar femeile nu sînt desăvîrșite în înțelepciune.

În III, 31, 4, Toma se întreabă dacă materia corpului lui Hristos ar putea fi asumată de un corp feminin (știți că existau teorii gnostice care susțineau că Hristos a trecut prin corpul Mariei ca apa printr-un tub, ca printr-un vehicul contingent, fără a fi atins de acesta, fără a fi întinat de nici o *immunditia* asociată fiziologiei nașterii). Toma amintește că, dacă Hristos trebuia să fie o ființă umană, *convenientissimum tamen fuit ut de foemina carnem acciperet*, pentru că, potrivit lui Augustin, „izbăvirea omului trebuie să se arate în amîndouă sexele”. Și totuși, nu reușește să se elibereze de antropologia vremii sale, continuînd să admită că Hristos trebuia să fie bărbat pentru că sexul masculin este cel mai nobil.

Toma știe însă să depășească inevitabila antropologie a timpului său. Nu poate nega că bărbații le sînt superiori femeilor și mai înclinați spre înțelepciune decît ele, dar de mai multe ori se străduiește din răspuțeri să explice cum de

femeilor li s-a încredințat darul profeției, iar starețelor îndrumarea sufletelor și învățătura, și iese din dificultate prin sofisme elegante și chibzuite. Totuși, nu pare convins și, cu abilitatea ce-l caracterizează, răspunde indirect sau se preface a nu-și aminti că răspunsese înainte, în I, 99, 2: dacă sexul masculin este cel mai bun, de ce în starea primordială, înainte de păcatul originar, Dumnezeu a îngăduit să se nască femei? Și răspunde că era potrivit ca în starea primordială să apară și bărbați, și femei. Nu pentru a garanta continuitatea speciei, întrucât oamenii erau nemuritori și nu era necesară introducerea bisexualității ca o condiție a supraviețuirii speciei, ci pentru că (vezi *Supplementum* 39, 1, care nu este scris de Toma, el susținând însă această opinie în alte locuri) „sexul nu stă la suflet”, și într-adevăr pentru Toma sexul era un accident care survenea într-un stadiu avansat al gestației. Era necesar, și potrivit, să se creeze două sexuri deoarece (iar acest fapt este precizat în III, 4, *respondeo*) există o combinatorică exemplară în generarea ființelor umane: primul om a fost conceput fără bărbat și fără femeie, Eva se naște din bărbat, fără aport feminin, Hristos din femeie, fără aport masculin, dar toți ceilalți oameni se nasc din bărbat și femeie. Și, cu cele trei mirabile excepții, regula este aceasta, și acesta e planul divin.

În III, 67, 4, Toma se întreabă dacă femeia poate boteza, și înlătură cu ușurință obiecțiile pe care le ridică tradiția: Hristos este cel ce botează, dar (așa cum deduce Toma din *Coloseni* 3.11, însă lucrul este exprimat mai clar în *Galateni* 3.28), întrucât „*in Christo non est masculus neque foemina*”, așa cum poate boteza un bărbat, poate boteza și o femeie. Apoi (puterea opiniei generale!) concede că, deoarece „*caput*

mulieris est vir”, dacă sînt de față bărbați, femeia nu trebuie să boteze. În *ad primum* el distinge însă foarte clar între ceea ce „nu-i este permis” unei femei (din punctul de vedere al uzanțelor) și ceea ce ea „poate” totuși să facă (din punctul de vedere al dreptului). Iar în *ad tertium* precizează că, dacă e adevărat că în rînduiala celor trupești femeia este principiu pasiv și doar bărbatul este principiu activ, în măsura în care atît bărbatul, cît și femeia acționează în virtutea lui Hristos, această ierarhie nu este valabilă.

Totuși, în *Supplementum* 39, 1 (amintesc însă că acesta nu e scris de el), punîndu-și direct întrebarea dacă femeia poate accede la ordinele sacerdotale, răspunde apelînd din nou la argumentul simbolic: sacramentul este și un semn, iar pentru validitatea sa este necesar nu doar „lucrul”, ci și „semnul lucrului”: și, întrucît în sexul feminin nu este semnificată nici o proeminență, femeia trăind în stare de supunere, aceste ordine nu-i pot fi conferite.

E drept că, într-o *quaestio* pe care nu mi-o amintesc, Toma utilizează și argumentul *propter libidinem*: cu alte cuvinte, dacă preotul ar fi femeie, credincioșii (bărbați!) s-ar excita văzînd-o. Dat fiind faptul că printre credincioși sînt însă și femei, cum rămîne cu tinerele care s-ar putea excita la vederea unui „preot frumos” (amintiți-vă paginile din *Mănăstirea din Parma*, a lui Stendhal, despre fenomenele de incontinență pasională suscitade de predicile lui Fabrice del Dongo)? Istoria universității bologneze relatează despre o anume Novella d’Andrea, din secolul al XIV-lea, obligată să predea studenților din spatele unei perdele, pentru a nu-i distrae cu frumusețea ei. Dați-mi voie să cred că nu Novella era de o splendoare insuportabilă, ci studenții erau înclinați

spre o indisciplină specifică lor. Se punea, aşadar, problema educării studenţilor, sau se pune problema educării credincioşilor, iar nu a excluderii femeilor de la *gratia sermonis*.

În concluzie, impresia mea este că nici măcar Toma nu putea spune cu precizie de ce sacerdoţiul trebuie să fie o prerogativă masculină, decît admiţînd (aşa cum făcea el, în mod inevitabil, avînd în vedere ideile epocii) că bărbaţii sînt superiori în inteligenţă şi demnitate. Nu mi se pare însă că aceasta este poziţia actuală a Bisericii, ci mai degrabă cea a societăţii chineze, despre care am aflat de curînd, cu oroare, că încearcă să elimine nou-născuţii de sex feminin, lăsînd în viaţă numai băieţii.

Iată nedumeririle mele. Care sînt raţiunile doctrinare ale interzicerii sacerdoţiului în cazul femeilor? Dacă doar din raţiuni istorice, de oportunitate simbolică, credincioşii sînt încă obişnuiţi cu imaginea unui preot bărbat, n-ar exista nici un motiv să-i cerem Bisericii să se grăbească (deşi mi-ar plăcea să cunosc o dată precisă, înainte de Învierea Trupului).

În mod evident însă, problema nu este a mea. Eu sînt doar un curios. Poate că cealaltă jumătate a Cerului (cum spun chinezii) este mai nerăbdătoare.

Umberto Eco
octombrie 1995

Biserica nu împlinește așteptări, ea celebrează mistere

Dragă Eco,

V-a revenit din nou sarcina de a începe dialogul nostru. Cred însă că stabilirea celui care trebuie să înceapă nu ține de rațiuni ideologice, ci de probleme practice. În luna septembrie am avut de îndeplinit o serie de angajamente în străinătate și poate că redacția a considerat că e mai simplu să vă contacteze pe dumneavoastră. Vreau să vă pun și eu o întrebare, pe care o păstrez însă pentru data viitoare: este o întrebare la care chiar nu știu să răspund și în privința căreia nu mi-e de ajutor nici măcar acea „funcție oraculară” atribuită uneori duhovnicilor. Funcția oraculară poate fi atribuită în cel mai bun caz profeților: din păcate însă, aceștia sînt foarte puțini astăzi.

Întrebarea pe care am de gînd să v-o pun se referă la fundamentul ultim al eticii din punctul de vedere al unui laic. Aș vrea mult ca toți bărbații și femeile din lume să aibă fundamente etice clare pentru faptele lor și sînt convins că există destule persoane care acționează corect, cel puțin în anumite împrejurări, fără să se raporteze la un fundament

religios al vieții. Nu reușesc însă să înțeleg ce justificare ultimă dau ei propriilor acțiuni.

Lăsând însă deoparte pentru moment această întrebare pe care o voi ilustra într-o scrisoare viitoare, dacă mi se va oferi posibilitatea de a avea prima replică, trec la reflecțiile dumneavoastră asupra „chestiunii arzătoare” a sacerdoțiului feminin. Afirmati că, în calitate de laic, respectați pozițiile adoptate de confesiunile religioase în privința principiilor și a problemelor de etică naturală, dar că nu admiteți ca necredincioșilor sau apartenenților la altă credință să li se impună comportamente pe care legile statului nu le interzic. De bună seamă că sînt de acord cu dumneavoastră. Orice impunere din exterior a unor principii sau comportamente religioase celor care nu consimt la ele violează libertatea de conștiință. Voi spune chiar mai mult: dacă asemenea impuneri au existat în trecut, în contexte culturale diferite de cele actuale și din rațiuni pe care astăzi nu le mai putem împărtăși, se cuvine ca acea confesiune religioasă să le recunoască.

O astfel de poziție curajoasă a adoptat Ioan Paul al II-lea în scrisoarea prilejuită de apropiatul jubileu al mileniului doi, intitulată *Tertio millennio adveniente*: „Un alt capitol dureros asupra căruia fiii Bisericii nu se pot întoarce fără căință în suflet îl constituie consimțămîntul tacit, cu deosebire în anumite secole, acordat unor *metode caracterizate de intoleranță și chiar de violență* în slujba adevărului... Este adevărat că o judecată istorică dreaptă nu poate să nu aibă în vedere o atentă examinare a condiționărilor culturale ale momentului... Dar considerarea circumstanțelor atenuante nu exonerează Biserica de datoria de a regreta profund slăbiciunile atîtor fii ai săi... Din acele urme dureroase ale

trecutului se naște o lecție pentru viitor, care trebuie să determine orice creștin să rămână statornic principiului de aur dictat de conciliu (*Dignitatis humanae*, 1): «adevărul nu se impune decât pe baza adevărului însuși, care pătrunde în minți cu blîndețe și în același timp cu vigoare»”.

Aș face totuși o precizare importantă în legătură cu afirmațiile dumneavoastră referitoare la „legile statului”. Sînt de acord, ca principiu general, că o confesiune religioasă trebuie să se circumscrie sferei legislative a statului și că, pe de altă parte, laicii nu au dreptul să cenzureze modul de viață al unui credincios care se încadrează în aceste legi. Cred însă (și sînt convins că îmi împărtășiți opinia) că nu se poate vorbi despre „legile statului” ca despre ceva absolut și imuabil. Legile exprimă conștiința comună a majorității cetățenilor, iar o atare conștiință este supusă jocului liber al dialogului și al propunerilor alternative, de care depind (sau pot depinde) convingeri etice profunde. Este evident astfel că anumite curente de opinie, deci și confesiuni religioase, pot încerca să influențeze în mod democratic aspectul acelor legi pe care nu le consideră corespunzătoare unui ideal etic ce apare în viziunea lor nu doar ca unul confesional, ci comun tuturor cetățenilor. În aceasta constă delicatul joc democratic ce prevede o dialectică a opiniilor și a credințelor, în speranța că din acest schimb se va dezvolta conștiința morală care stă la bază unei conviețuiri armonioase.

Acesta este sensul în care îmi explic „chestiunea arzătoare” legată de sacerdoțiul refuzat femeilor de către Biserica catolică: pentru că ea rezultă, în mod just, din dorința unui laic sensibil de a încerca să înțeleagă de ce Biserica aprobă sau dezaproabă anumite lucruri, chiar dacă aici nu este vorba de o

chestiune etică, ci de una teologică. Se pune problema de a înțelege de ce Biserica catolică, și o dată cu ea toate Bisericile Orientului, adică toate Bisericile ce reclamă o tradiție bimilenară, continuă să se conformeze de atîta vreme unei practici culturale potrivit căreia femeile sînt excluse de la sacerdoțiu.

Spuneți că n-ați reușit încă să găsiți în doctrină rațiuni elocvente care să îndreptățească acest fapt, chiar și respectînd autonomia Bisericii în chestiuni așa delicate. Vă exprimați nedumeririle referitoare la interpretarea Scripturii, prezentați așa-zisele rațiuni teologice, rațiunile simbolice sau chiar biologice, pentru ca în cele din urmă să supuneți unei analize subtile cîteva pagini ale Sfîntului Toma în care pînă și acest om „de un bun-simț extraordinar” pare să se complacă în argumentații nu prea coerente.

Să reexaminăm cu calm toate aceste puncte, deși mă voi abține de la considerații foarte subtile: nu pentru că nu-mi plac sau că îmi par superflue, dar mă tem că altminteri această scrisoare, care face parte dintr-un epistolar public, nu-și va găsi cititori. Mă întreb deja dacă aceia care nu cunosc bine Scriptura, cu atît mai puțin scrierile Sfîntului Toma, au fost în stare să urmărească tot ce ați spus în legătură cu ele: dar mă bucur că ați adus în discuție aceste texte, fiindcă mă simt în elementul meu în ele și, de asemenea, fiindcă sper că vreun cititor va dori măcar să le răsfoiască.

Să trecem, așadar, la Scriptură. Invocați înainte de toate un principiu general hermeneutic, conform căruia textele nu trebuie interpretate din perspectiva liberalismului fundamentalist, ci ținînd cont de epoca și mediul în care au fost scrise. Sînt întru totul de acord cu acest principiu și cu

impasurile în care sfârșește o exegeză fundamentalistă. Aș vrea să precizez însă că nici măcar un fundamentalist nu s-ar simți incomodat de regula amintită de dumneavoastră cu privire la tunsoarea capului și a bărbii preoților.

Citați *Ezechiel* 44.20 și *Leviticul* (cred că e vorba de capitolele 19.27-28 și 21.5, cf. și *Deuteronomul* 14.1), spunând că dacă ar trebui să interpretăm literal aceste texte am ajunge la o contradicție: barba neîngrijită în *Levitic* și tunderea obligatorie în *Ezechiel*. Mie însă (și multor exegeți) mi se pare că în această chestiune de detaliu (citată aici doar cu titlu de exemplu) *Ezechiel* nu intenționează să contrazică *Leviticul*: acesta din urmă urmărește să interzică anumite rituri de doliu, probabil de origine păgână (versetul 21.5 spune: „să nu-și radă capul, să nu-și tundă marginea bărbii și să nu-și facă tăieturi pe trupurile lor pentru morți”, iar *Ezechiel* se referă probabil la aceeași normă). Nu spun asta nici în apărarea fundamentalistilor, nici pentru a încuraja o pieptănătură sau alta, ci pentru a arăta că nu e întotdeauna ușor de precizat ce anume vrea Biblia să spună în anumite privințe, nici de stabilit dacă în legătură cu un argument dat ea se pronunță în acord cu uzanțele vremii sau indică o condiție permanentă a poporului lui Dumnezeu.

În ce privește tema noastră, exegeții care au căutat în Biblie argumente pozitive pentru sacerdoțiul feminin s-au aflat mereu în dificultate.

Ce-ar fi de spus despre argumentele ce s-ar putea numi „teologice”, exemplificate prin orez și saké, care ar fi putut deveni materia euharistiei dacă „printr-un nepătruns plan divin Hristos s-ar fi întrupat în Japonia”. Dar teologia nu e știința posibililor sau „a ceea ce ar fi putut să fie dacă...”: ea nu

poate decît să plece de la datele pozitive și istorice ale Revelației și să încerce să le înțeleagă. În acest sens, este de netăgăduit că Isus Hristos i-a ales pe cei doisprezece apostoli. De aici trebuie pornit pentru a determina orice altă formă de apostolat în Biserică. Nu se pune problema să căutăm rațiuni *a priori*, ci să acceptăm că Dumnezeu s-a arătat într-un anume fel și într-o anume istorie, iar această istorie, în singularitatea ei, ne determină și astăzi.

În aceeași ordine de idei, sînt de acord cu dumneavoastră că rațiunile simbolice, cel puțin așa cum au fost ele expuse pînă acum, nu sînt convingătoare *a priori*. Amintiți, pe bună dreptate, înaltele privilegii acordate de Hristos femeilor care l-au urmat și cărora li s-a arătat mai întîi după înviere. În dezacord cu legile timpului său, Isus Hristos a dat unele indicații clare privind egalitatea sexelor. Toate acestea constituie un fapt sigur din care Biserica trebuie, în timp, să tragă toate concluziile cuvenite, și nu ne putem aștepta ca forța acestor principii operative să fi fost deja recunoscută în întregime. Este depășit, cu siguranță, și argumentul arhaic de tip biologic.

De aceea nici Sfîntul Toma, un om cu o vastă cultură și cu mult bun-simț, dar care nu se putea îndepărta prea mult de concepțiile științifice ale vremii și de toate habitudinile mentale ale contemporanilor săi, nu poate propune argumente convingătoare pentru noi, cei de astăzi. Renunț să vă urmez în analiza subtilă pe care o faceți diferitelor pasaje din *Summa*, nu pentru că nu le găsesc interesante, ci fiindcă mă tem că cititorul nu ne poate urmări. Din analiza dumneavoastră reiese însă că Sfîntul Toma oscila oarecum între principii diferite și se străduia să găsească rațiuni pentru

practica Bisericii, conștient totuși că nu este pe de-a-ntregul convingător. Cel mai mult îl împiedica principiul „*sexus masculinus est nobilior quam femininus*” (*Summa*, III, 31, 4 *ad primum*), pe care, pe de o parte, îl aplica, fiind evident pentru vremea sa, dar care pe de altă parte contrasta cu prerogativele date femeilor de Hristos și Biserică. Un astfel de principiu se dovedește astăzi perimat, iar rațiunile teologice pe care Sfântul Toma le deriva din el nu se mai susțin.

Dar atunci, mă veți întreba, ce rezultă de aici? Rezultă un lucru foarte simplu și foarte important: că o practică a Bisericii adânc înrădăcinată în tradiția sa și de la care nu s-a făcut nici o excepție în două milenii de istorie nu este legată doar de rațiuni abstracte sau apriorice, ci de ceva care ține de însuși misterul ei. Chiar faptul că atâtea rațiuni invocate de-a lungul veacurilor în sprijinul sacerdoțiului exclusiv masculin nu mai pot fi astăzi susținute, în timp ce practica rezistă cu dârzenie (e de ajuns să ne gândim la crizele care, chiar și în afara Bisericii catolice, respectiv în comunitatea anglicană, determină practica opusă), ne atrage atenția că avem de-a face nu numai cu raționamente umane, ci cu dorința Bisericii de a rămîne credincioasă actelor mîntuitoare care au generat-o și care nu rezultă din proiecte umane, ci din lucrarea lui Dumnezeu însuși.

Derivă de aici două consecințe importante pe care actualul pontif le respectă cu strictețe. Este vorba, pe de o parte, de punerea în valoare a rolului și a prezenței femeilor în toate aspectele vieții sociale și bisericești, într-o măsură mult mai mare ca pînă acum. Pe de altă parte, se pune problema ca natura sacerdoțiului și a celorlalte funcții ecleziastice să fie explicată printr-o analiză mult mai profundă decît în secolele

trecute. Îmi îngădui să citez aici o foarte importantă afirmație a celui de-al V-lea Conciliu de la Vatican: „Sporește cu adevărat înțelegerea, atît a lucrurilor, cît și a mesajelor transmise, fie prin studiul și reflecția credincioșilor, care le cumpănesc în inima lor (cf. *Luca* 2.19 și 51), fie prin experiența determinată de o înțelegere mai profundă a lucrurilor spirituale, fie prin predicile celor care o dată cu moștenirea misiunii apostolice au primit harul adevărului încredințat. De-a lungul secolelor, Biserica a căutat fără încetare deplinătatea adevărului divin, în care să se împlinească cuvîntul lui Dumnezeu” (*Dei Verbum* n. 8).

Biserica recunoaște, așadar, că nu a ajuns încă la deplina înțelegere a misterelor pe care le trăiește și le celebrează, dar privește cu încredere spre un viitor în care îi va fi dat să trăiască nu doar împlinirea așteptărilor și a dorințelor umane, ci și a făgăduințelor lui Dumnezeu. Urmîndu-și calea, se ferește să se abată de la practica și de la pilda oferită de Isus Hristos, pentru că doar respectîndu-le în mod exemplar va putea înțelege implicațiile izbăvirii, care, așa cum amintește Sfîntul Toma citîndu-l pe Augustin, *in utroque sexu debuit apparere*: „A fost foarte potrivit ca Fiul lui Dumnezeu să primească trupul de la o femeie... fiindcă astfel a fost înnobilită întreaga natură umană. Pentru aceasta Augustin spune: «Izbăvirea omului trebuie să se arate în amîndouă sexele»” (*Summa*, III, 31, 4).

Carlo Maria Martini
octombrie 1995

Unde află laicul lumina binelui?

Dragă Eco,

Iată-mă pregătit cu întrebarea pe care intenționez să v-o pun și pe care am formulat-o deja în scrisoarea trecută. Ea se referă la fundamentul ultim al eticii din punctul de vedere al unui laic, în climatul „postmodernist”. Mai precis: pe ce își întemeiază certitudinea și obligativitatea acțiunii sale morale cel care nu apelează, pentru fundamentarea unei etici absolute, la principii *metafizice* sau, în orice caz, la valori transcendente și nici la *imperative categorice* universal valabile? Ca să formulez mai simplu (pentru că unii cititori mi s-au plâns că dialogurile noastre sînt prea dificile), ce temeiuri dau acțiunii lor cei care înțeleg să afirme și să pună în practică principii morale putînd reclama chiar și sacrificarea vieții, dar care nu recunosc un Dumnezeu personal? Sau: cum pot ajunge, în lipsa recursului la un Absolut, să spun despre anumite acțiuni că nu le pot îndeplini sub nici o formă, cu nici un preț, iar despre altele că trebuie îndeplinite orice-ar fi? Desigur, există legile, dar în virtutea cărui fapt se poate cere chiar și prețul vieții?

Despre această problemă și despre altele asemănătoare aș vrea să discutăm acum.

Firește, aș vrea mult ca toți bărbații și femeile din lume, chiar și aceia care nu cred în Dumnezeu, să posede fundamente etice clare pentru corectitudinea faptelor lor și să acționeze în conformitate cu ele. Sînt chiar convins că există destule persoane care acționează corect, cel puțin în împrejurările obișnuite ale vieții, fără să se raporteze la un fundament religios al existenței umane. Știu că există și oameni care, fără să creadă într-un Dumnezeu personal, sînt gata să-și dea viața pentru a nu se abate de la convingerile lor morale. Nu reușesc însă să înțeleg ce justificare ultimă dau ei propriilor acțiuni.

Este cît se poate de evident că și o etică „laică” poate găsi și recunoaște *de facto* norme și valori valabile pentru o conviețuire umană corectă. Astfel se nasc, de fapt, multe legislații moderne. Dar pentru ca temeiul acestor valori să nu permită confuzii sau incertitudini, mai ales în cazurile-limită, și pentru a nu fi interpretat doar ca obicei, convenție, uzanță, comportament funcțional sau util ori ca necesitate socială, trebuie ca acest temei să nu fie legat de nici un principiu variabil sau negociabil.

Iar aceasta în special atunci cînd nu ne mai aflăm pe teritoriul legilor civile sau penale, ci, depășindu-le, intrăm în sfera raporturilor interpersonale, a responsabilității pe care fiecare o are față de aproapele său dincolo de o lege scrisă, în sfera gratuității și a solidarității.

Nu vreau să tulbur conștiința nimănui prin această analiză a insuficienței unui temei pur umanist. Încerc doar să înțeleg ce se întîmplă înăuntru, la nivelul rațiunilor de fond, pentru a putea promova o colaborare mai intensă, pe teme etice, între credincioși și necredincioși.

Este știut faptul că între marile religii s-a inițiat o cale comună de dialog și de comparație, pentru afirmarea principiilor etice împărtășite de toți. Se urmărește în acest mod nu numai eliminarea cauzelor oricărei dispute religioase între popoare, ci și susținerea mai eficientă a promovării omului. Cu toate dificultățile istorice și culturale pe care un astfel de dialog le comportă, acesta a devenit posibil datorită faptului că toate religiile stabilesc, chiar dacă prin modalități diferite, un Mister transcendent ca fundament al unei acțiuni morale. S-a reușit astfel identificarea unei serii de principii generale și de norme de comportament în care orice religie se poate recunoaște și în vederea cărora poate coopera, în cadrul unui efort comun, fără să-și renege totuși nici una dintre credințele sale. Într-adevăr, „religia poate întemeia într-o manieră lipsită de echivoc pentru că morala, normele și valorile etice trebuie să angajeze *necondiționat* (și nu doar când ne convine) și, prin urmare, *universal* (la nivelul tuturor categoriilor, claselor și raselor). Umanul se menține ca atare în măsura în care este fondat pe divin. A devenit limpede că doar necondiționatul poate obliga în mod absolut, doar Absolutul poate angaja în mod absolut” (Hans Küng, *Progetto per un’etica mondiale*, Milano, Rizzoli, 1991, p. 116).

Este oare posibil un dialog similar și în raportul dintre credincioși și necredincioși, în special dintre catolici și laici, în ceea ce privește problemele etice? M-am străduit să surprind, în expresiile unor laici, ceva care să corespundă unei rațiuni profunde și *absolute*, într-un fel sau altul, a acțiunii lor morale.

De pildă, am fost foarte interesat de rațiunea pe care își întemeiază unii datoria apropierii și a solidarității, fără să

recurgă la un Dumnezeu, Tată și Creator al tuturor, și la Isus Hristos, fratele nostru. Ei se exprimă cam așa: celălalt este în noi! Este în noi, trecînd peste felul în care îl tratăm, peste faptul că îl iubim, îl urîm sau ne este indiferent.

Cred că acest concept al *celuilalt în noi* este considerat de o parte a gândirii laice temeiul esențial al oricărei idei de solidaritate. Mă surprinde foarte mult, mai ales cînd îl văd (cf. *I Corinteni* 12 și *Romani* 12) determinînd, în practică, acte de solidarizare chiar și cu cel îndepărtat, cu străinul. Mă surprinde și pentru că, în lumina reflecțiilor Sfîntului Pavel cu privire la Trupul unic ale cărui membre sîntem cu toții, acest concept asumă un puternic realism și poate fi interpretat din perspectiva credinței creștine. Mă întreb însă tocmai dacă, lipsită de această justificare de fond, interpretarea laică este suficientă, dacă are acea putere de convingere ineluctabilă, putînd susține, de pildă, și iertarea dușmanilor. Mi se pare că fără exemplul și cuvîntul lui Isus Hristos, care pe cruce fiind și-a iertat călăii, chiar și tradițiile religioase sînt în dificultate în această din urmă privință. Ce să mai spunem atunci de o etică laică?

Recunosc, așadar, că există mulți oameni care acționează corect din punct de vedere etic, împlinind uneori chiar acte de mare altruism, fără să aibă sau fără să-și dea seama că au un fundament transcendent pentru faptele lor, fără să se raporteze la un Dumnezeu creator, nici la vestirea Împărăției lui Dumnezeu cu toate consecințele sale etice, nici la moartea și învierea lui Isus și la darul Sfîntului Duh, nici la făgăduința vieții eterne: din acest realism consider eu că provine forța acelor convingeri etice care, în slăbiciunea mea, aș vrea să mă lumineze și să mă întărească mereu în tot ceea ce fac. Dar cei

care nu se raportează la astfel de principii? Unde află ei lumina și puterea de a face binele nu numai în împrejurări simple, dar și în acelea care implică încercări situate la limita puterii omenești, și mai ales în acelea care presupun confruntarea cu moartea? De ce altruismul, sinceritatea, dreptatea, respectul față de ceilalți, iertarea dușmanilor reprezintă întotdeauna un bine și trebuie să fie preferate atitudinilor contrare, chiar și cu prețul vieții? Și cum se poate stabili cu certitudine, în cazurile concrete, ce anume este altruism și ce nu e? Și dacă nu există o justificare ultimă și în permanență valabilă a unor astfel de atitudini, cum este practic cu putință ca ele să prevaleze de fiecare dată, să fie mereu învingătoare? Dacă pînă și cei care dispun de argumente puternice în sprijinul unui comportament etic întâmpină dificultăți în a li se conforma, ce se va întâmpla cu cei ale căror argumente sînt fragile, incerte și oscilante?

Mi-e greu să cred că o existență inspirată de aceste norme (altruism, sinceritate, dreptate, solidaritate, iertare) poate rezista mult și în orice condiții dacă valoarea absolută a normei morale nu se întemeiază pe principii *metafizice* sau pe un Dumnezeu personal.

Este foarte important ca laicii și credincioșii să găsească un cadru comun în ceea ce privește etica, pentru a putea colabora în vederea promovării omului, a dreptății și păcii. Este evident că apelul la demnitatea umană constituie un principiu care fondează simțiri și practici comune: celălalt nu trebuie folosit niciodată ca un instrument, inviolabilitatea sa va fi întotdeauna respectată, orice persoană va fi considerată o realitate indisponibilă și intangibilă. Și în acest caz ne putem însă întreba care este justificarea ultimă a unor astfel de

principii. Ce fundamentează în realitate demnitatea umană, dacă nu faptul că orice ființă umană este o persoană deschisă spre ceva mai înalt și mai mare decât ea? Doar astfel evită circumscrierea în termeni intramundani și îi este garantată o indisponibilitate pe care nimic n-o poate contesta.

Îmi doresc, așadar, foarte mult aprofundarea a tot ceea ce permite o acțiune comună a credincioșilor și necredincioșilor în planul promovării persoanei. Știu totuși că, atunci când nu există acord asupra principiilor ultime, mai devreme sau mai târziu, în special când se ajunge la cazuri-limită și la probleme de frontieră, se ivește ceva care demonstrează că există divergențe de fond. Colaborarea devine atunci mai dificilă, iar uneori apar judecăți etice contradictorii legate de aspecte cruciale ale vieții și morții.

Cum să procedăm atunci? Să ne aplecăm, cu modestie și umilință, asupra acelor puncte în care sîntem de acord, sperînd că diferențele și contradicțiile nu vor apărea? Sau să încercăm împreună să aprofundăm rațiunile pentru care există de fapt acordul în privința temelor generale, de pildă tema dreptății, a păcii, a demnității umane, astfel încît să ajungem la acele rațiuni nenumite ce stau în spatele alegerilor cotidiene și în care se vedește fie non-coincidența, fie, poate, posibilitatea de a merge dincolo de scepticisme și agnosticisme, spre un „Mister” căruia să ne încredințăm, pentru că din această încredințare se naște și posibilitatea întemeierii unei acțiuni comune vizînd o lume mai umană?

Aș vrea să cunosc reflecțiile dumneavoastră asupra acestei teme pasionante. Discutarea unor probleme etice particulare ne conduce de fapt întotdeauna la a ne pune întrebările legate de fundamente. De aceea, cred că merită să examinăm și

astfel de teme, pentru a aduce măcar un pic de lumină asupra a ceea ce gîndește fiecare și pentru a înțelege mai bine punctul de vedere al celuilalt.

Carlo Maria Martini
ianuarie 1996

Cînd intră în scenă celălalt, se naște etica

Dragă Martini,

Scrisoarea dumneavoastră mă scoate dintr-o grea încurcătură pentru a mă pune în alta la fel de grea. Pînă acum, eu am fost (fără ca aceasta să fie decizia mea) cel care trebuia să deschidă discuția, iar cine vorbește primul întreabă, inevitabil, așteptîndu-se ca celălalt să răspundă. De aici și stînjeneala mea, pentru că mă simțeam inchizitorial. Și am apreciat mult hotărîrea și modestia cu care dumneavoastră, de trei ori, ați spulberat legenda potrivit căreia iezuiții ar răspunde întotdeauna la o întrebare cu altă întrebare.

Acum sînt însă încurcat de faptul că trebuie să răspund, la rîndul meu, la întrebarea dumneavoastră, pentru că răspunsul meu ar fi semnificativ dacă aș fi primit o educație laică; dimpotrivă, am avut parte de o puternică influență catolică pînă la douăzeci și doi de ani (pentru a marca momentul apariției unei fisuri). Perspectiva laică nu a fost pentru mine o ereditate absorbită pasiv, ci rodul chinuit al unei îndelungate și lente mutații, și nu sînt încă sigur că unele dintre convingerile mele morale nu mai sînt marcate de acea amprentă religioasă inițială. Ajuns deja la o vîrstă înaintată, am văzut (într-o universitate catolică în care sînt acceptați și

profesori de formație laică și cărora li se pretind cel mult manifestări de respect formal în cursul ritualurilor religios-academice) câțiva dintre colegii mei apropiindu-se de Sfintele Taine fără să creadă în „prezența reală” și, prin urmare, fără măcar să se fi spovedit. Cu un fior, după atîția ani, am resimțit încă oroarea sacrilegiului.

Totuși, cred că pot spune pe ce fundamente se sprijină astăzi „religiozitatea” mea laică; pentru că sînt ferm convins că există forme de religiozitate – și deci un sens al sacralului, al limitei, al întrebării și așteptării, al comuniunii cu ceva care ne depășește – chiar și în absența credinței într-o divinitate personală și providențială. Dar aceasta, înțeleg din scrisoarea precedentă, o știți și dumneavoastră. Întrebarea pe care v-o puneți este în ce anume ar putea consta caracterul obligatoriu, irezistibil și indispensabil al acestor forme de etică.

Aș vrea să încep mai de departe. Anumite probleme etice mi-au devenit mai clare reflectînd asupra unor probleme semantice – nu vă faceți griji pentru cei care spun că ne exprimăm în termeni greu de înțeles: au fost probabil încurajați să gîndească prea simplu de către „revelația” mass-media, previzibilă prin definiție. Să învețe să gîndească complex, pentru că nici misterul, nici evidența nu sînt simple.

Problema mea era dacă există „universale semantice”, adică noțiuni elementare comune întregii specii umane, care pot fi exprimate de toate limbile. Problemă nu prea evidentă, din moment ce se știe că multe culturi nu recunosc noțiuni care nouă ni se par clare, de pildă cea de substanță care posedă anumite proprietăți (ca atunci cînd spunem „mărul este roșu”) sau cea de identitate ($a = a$). M-am convins totuși că

există cu siguranță noțiuni comune tuturor culturilor și că toate se referă la poziția corpului nostru în spațiu.

Sîntem animale cărora le e proprie poziția verticală, ne este greu să stăm multă vreme cu capul în jos și, de aceea, avem o noțiune comună a susului și a josului, tinzînd să-l privilegiem pe primul în detrimentul celui de-al doilea. La fel, avem o noțiune pentru dreapta și stînga, pentru statul pe loc și pentru mers, pentru statul în picioare și culcat, pentru mersul tîrîș și săltat, pentru veghe și somn. Datorită meșteșugurilor, știm cu toții ce înseamnă a bate un material rezistent, a penetra o substanță moale sau lichidă, a terciui, a strivi, a călca în picioare, poate chiar a dansa. Lista ar putea continua, cuprinzînd semnificațiile lui a vedea, a auzi, a mânca, a bea, a îngurgita sau a elimina. Și, de bună seamă, orice om are noțiuni despre ce înseamnă a percepe, a minți, a simți dorință, teamă, tristețe sau ușurare, plăcere sau durere și a emite sunete care exprimă aceste sentimente. Avem, așadar (și intrăm deja în sfera dreptului), concepții universale despre constrîngere: nu dorim ca cineva să ne împiedice să vorbim, să vedem, să ascultăm, să dormim, să îngurgitim sau să eliminăm, să mergem unde vrem; suferim dacă cineva ne leagă sau ne constrînge la izolare, ne lovește, ne rănește sau ne ucide, ne supune la torturi fizice sau psihice care ne diminuează sau ne anulează capacitatea de gîndire.

Observați că pînă acum am adus în scenă doar un soi de Adam animalic și solitar, care nu știe încă ce e raportul sexual, plăcerea dialogului, dragostea pentru propriii copii sau durerea pricinuită de pierderea unei persoane iubite; dar deja în această fază, cel puțin pentru noi (dacă nu și pentru alții), o astfel de semantică a devenit bază pentru o etică: trebuie,

înainte de toate, să respectăm drepturile corporalității celui alt, printre care și dreptul de a vorbi și de a gândi. Dacă semenii noștri ar fi respectat aceste drepturi ale corpului, n-ar fi existat uciderea pruncilor, creștinii în circul roman, noaptea Sfântului Bartolomeu, rugul pentru eretici, lagărele de exterminare, cenzura, copiii obligați să lucreze în mine, violurile din Bosnia.

Cum se face însă că, elaborându-și imediat repertoriul instinctiv de noțiuni universale, animalul plin de stupoare și ferocitate pe care l-am adus în scenă poate ajunge să înțeleagă nu doar că vrea să facă anumite lucruri și nu vrea să i se facă altele, dar și că nu trebuie să le facă altora ceea ce nu vrea să i se facă lui? Aceasta se întâmplă pentru că, din fericire, Raiul se populează repede. Dimensiunea etică ia naștere când intră în scenă celălalt. Orice lege, morală sau juridică, reglementează întotdeauna raporturi interpersonale, inclusiv cu acel *altul* care o impune.

Și dumneavoastră atribuiți laicului virtuos convingerea că celălalt este în noi. Nu este vorba însă de o vagă propensiune sentimentală, ci de o condiție fundamentală. Așa cum ne învață și cele mai laice dintre științele umane, ceea ce ne definește și ne formează este celălalt, privirea lui. Nu putem (așa cum nu putem trăi fără să mâncăm sau fără să dormim) să înțelegem cine sîntem fără privirea și replica celui alt. Pînă și cel care ucide, violează, fură sau asuprește face aceasta în momente excepționale, dar tot restul vieții aproape că cerșește de la semenii săi aprobare, dragoste, respect, laude. Și pînă și celor pe care-i umilește le cere recunoașterea temerii și a supunerii. În lipsa acestei recunoașteri, nou-născutul abandonat în pădure nu se umanizează (sau, ca Tarzan, îl

caută cu orice preț pe celălalt în chipul unei maimuțe); poți muri sau înnebuni dacă trăiești într-o comunitate în care, în mod sistematic, toți au decis să nu te privească niciodată și să se comporte ca și cum n-ai exista.

Atunci, cum oare există sau au existat culturi care aprobă masacrul, canibalismul, umilirea trupului altuia? Pur și simplu pentru că ele restrâng conceptul de „alții” la comunitatea tribală (sau la etnie) și îi consideră pe „barbari” ființe inumane; dar nici măcar cruciații nu-i simțeau pe păgîni ca pe un aproape ce trebuie iubit excesiv. Pentru că recunoașterea rolului celorlalți, necesitatea de a respecta în ei acele exigențe pe care le considerăm indispensabile pentru noi reprezintă produsul unei creșteri milenare. Chiar și porunca creștină a iubirii este enunțată, și cu mari eforturi acceptată, doar atunci cînd vremurile s-au copt.

Dar, mă întrebați, este această conștiință a importanței celuilalt suficientă pentru a-mi furniza o bază absolută, un fundament imuabil pentru un comportament etic? Ar fi de ajuns răspunsul dumneavoastră că nici acelea pe care le definiți drept fundamente absolute nu-i împiedică pe mulți credincioși să păcătuiască știind că păcătuiesc, iar discursul s-ar încheia aici: tentația răului este prezentă și în cel care are o noțiune fondată și revelată a binelui. Vreau să vă relatez însă două anecdote, care mi-au dat mult de gîndit.

Una se referă la un scriitor, care se pretinde catolic, fie și *sui-generis*, al cărui nume nu-l dau numai pentru că mi-a spus aceste lucruri într-o conversație privată, iar eu nu sînt un sicofant. Era pe vremea lui Ioan al XXIII-lea, iar bătrînul meu prieten, lăudîndu-i entuziast virtuțile, a spus (cu evidentă intenție paradoxală): „Papa Ioan trebuie să fie ateu. Numai

cine nu crede în Dumnezeu le poate dori atîta bine propriilor semeni!”. Ca toate paradoxurile, și acesta conținea o sămînță de adevăr: fără să mă gîndesc la ateu (figură a cărei psihologie îmi scapă, fiindcă, din punct de vedere kantian, nu văd cum e posibil să nu crezi în Dumnezeu și să consideri că existența sa nu poate fi demonstrată, iar apoi să crezi cu tărie în inexistența lui Dumnezeu considerînd că o poți demonstra), mi se pare evident ca un om care nu a avut niciodată experiența transcendenței, sau a pierdut-o, să poată da un sens propriei vieți și propriei morți, să se poată simți întărit doar de dragostea pentru ceilalți, de încercarea de a garanta altuia o viață acceptabilă chiar și după ce el nu va mai fi. Desigur, există și unii care nu cred și totuși nu se preocupă să dea un sens propriei morți, dar există și unii care spun că cred și ar fi totuși în stare să smulgă inima unui copil ca să nu moară ei. Forța unei etici se măsoară după comportamentul sfinților, nu al ignoranților *cuius deus venter est*.

Și ajung la a doua anecdotă. Eram încă un tînăr catolic de șaisprezece ani, cînd s-a întîmplat să mă angajez într-un duel verbal cu un prieten mai în vîrstă cunoscut ca fiind „comunist”, în sensul pe care îl avea acest termen în teribilii ani '50. Și pentru că mă zgîndărea, i-am pus întrebarea decisivă: cum putea el, necredincios, să dea un sens acelui lucru altminteri stupid care era propria moarte? Iar el mi-a răspuns: „Cerînd, înainte de a muri, funeralii civile. Astfel, eu nu mai sînt, dar am lăsat celorlalți un exemplu”. Cred că și dumneavoastră puteți admira credința profundă în continuitatea vieții, în sensul absolut al datoriei, ce anima acel răspuns. Este sensul care i-a determinat pe mulți necredincioși să prefere moartea sub tortură decît să-și

trădeze prietenii, să se îmbolnăvească de ciumă ca să-i vindece pe ciumați. Este, uneori, și singurul lucru care-l determină pe un filosof să filosofeze, pe un scriitor să scrie: să lase un mesaj în sticlă, pentru ca într-un fel sau altul cel în care credea sau ceea ce i se părea frumos să poată fi crezut sau să le apară frumos celor ce vor veni.

Este într-adevăr acest sentiment atât de puternic, încât să justifice o etică la fel de determinantă și de inflexibilă, la fel de solid fundamentată precum etica acelor care cred în morala revelată, în supraviețuirea sufletului, în recompense și pedepse? Am încercat să bazez principiile unei etici laice pe un fapt natural (și, ca atare, rezultat și pentru dumneavoastră dintr-un proiect divin) precum corporalitatea noastră și ideea că noi știm instinctiv că avem un suflet (sau ceva care joacă rol de suflet) doar în virtutea prezenței altuia. Rezultă de aici că ceea ce am definit drept etică laică este în fond o etică naturală, pe care nici credinciosul nu o neagă. Instinctul natural, ajuns la o potrivită stare de maturitate și conștiință de sine, nu este un fundament care să ofere garanții suficiente? Firește, putem gândi că aceasta nu e de ajuns pentru stimularea virtuții: oricum, poate spune cel care nu crede, nimeni nu va afla de răul pe care îl fac pe ascuns. Luați aminte însă, cel care nu crede consideră că nimeni nu îl vede de sus și știe, așadar, și că – tocmai de aceea – nici nu există cineva care să poată ierta. Dacă știe că a săvârșit răul, singurătatea sa va fi fără margini, iar moartea, fără speranță. Va căuta, mai mult decât credinciosul, izbăvirea prin mărturisirea publică, va cere iertarea de la ceilalți. Știe acest lucru, în adâncul ființei lui, și știe deci că va trebui să-i ierte

înainte pe ceilalți. Cum s-ar putea explica altfel faptul că remușcarea este un sentiment încercat și de necredincioși?

N-aș vrea să se instaureze o opoziție netă între cei care cred într-un Dumnezeu transcendent și cei care nu cred într-un principiu supraindividual. Aș vrea să amintesc faptul că marea carte a lui Spinoza, care începe cu o definiție a lui Dumnezeu drept propria sa cauză, era intitulată chiar *Etica*. E drept că această divinitate spinoziană, știm prea bine, nu este nici transcendentă, nici personală: și totuși, chiar și din viziunea unei infinite și unice substanțe cosmice în care vom fi reabsorbiți într-o zi se poate naște o viziune a toleranței și a bunăvoinței, tocmai pentru că echilibrul și armonia substanței unice ne privește pe toți. Știm acest lucru fiindcă, într-un fel sau altul, considerăm că este imposibil ca această substanță să nu fie îmbogățită sau deformată de ceea ce, în decursul mileniilor, am făcut și noi. Așa încât aș îndrăzni să afirm (nu este o ipoteză metafizică, e doar o timidă concesie în favoarea speranței care nu ne părăsește niciodată) că și dintr-o atare perspectivă ar putea fi propusă problema existenței unei vieți după moarte. Astăzi, universul electronic ne arată că pot exista secvențe de mesaje care se transferă de pe un suport fizic pe altul fără să-și piardă caracteristicile lor repetabile, supraviețuind, se pare, ca algoritm imaterial pur chiar și atunci când, o dată abandonat un suport, nu mai sînt imprimate pe altul. Și, cine știe, poate că moartea nu este implozie, ci explozie și imprimare, prin volburile universului, a acelui software (numit de alții suflet) pe care noi l-am elaborat trăind, făcut și din amintiri și remușcări personale, și deci din suferință incurabilă, sau din senzația de împăcare, dată de conștiința datoriei împlinite, și din dragoste.

Dumneavoastră spuneți însă că, fără pilda și cuvântul lui Hristos, oricărei etici laice îi lipsește o justificare de fond care să aibă o putere de convingere ineluctabilă. De ce să-i luăm laicului dreptul de a se prevala de exemplul lui Hristos care iartă? Încercați, Carlo Maria Martini, pentru binele discuției și al confruntării în care credeți, să acceptați chiar și pentru o secundă ipoteza că Dumnezeu nu există: că omul apare pe pământ dintr-o eroare a fatalității neglijente, sortit condiției de muritor și, pe deasupra, condamnat la conștientizarea acestei condiții, fiind de aceea cel mai imperfect dintre animale (îngăduiți-mi tonul leopardian al acestei ipoteze). Pentru a găsi curajul de a privi moartea, ar deveni în mod necesar un animal religios, și ar încerca să construiască narațiuni capabile să-i furnizeze o explicație și un model, o imagine exemplară. Și din atâtea câte le închipuie, unele strălucitoare, altele înspăimântătoare, altele patetic consolatoare, ajungând la împlinirea vremurilor, are la un moment dat puterea, religioasă, morală și poetică, de a concepe modelul lui Hristos, al iubirii universale, al iertării dușmanilor, al vieții jertfite pentru salvarea altuia. Dacă aș fi un călător venit din galaxii îndepărate și m-aș afla în fața unei specii care a știut să-și propună acest model, aș admira, cucerit, uriașa sa energie teogonică și aș considera că această specie mizerabilă și infamă, care a săvârșit atâtea orori, este răscumpărată prin simplul fapt că a reușit să dorească și să creadă că acesta este Adevărul.

Abandonați acum ipoteza și lăsați-o în seama altora: dar admiteți că, dacă Hristos ar fi doar subiectul unei povestiri, faptul că această poveste a putut fi imaginată și dorită de niște bipede golașe care știu doar că nu știu ar fi la fel de miraculos

(miraculos de misterios) ca faptul că fiul unui Dumnezeu real s-a întrupat cu adevărat. Acest mister natural și pămîntesc n-ar înceta să tulbure și să înnobileze inimile celor care nu cred.

De aceea consider că, în punctele sale fundamentale, o etică naturală – respectată cu profunda religiozitate care o animă – poate fi în acord cu principiile unei etici întemeiate pe credința în transcendență, care nu poate să nu recunoască faptul că principiile naturale au fost inscripționate în inima noastră în baza unui program de mîntuire. Dacă rămîn, și sigur vor rămîne, margini ce nu se suprapun, același lucru se întîmplă și în confruntarea dintre religii diferite. Iar în conflictele de credință vor trebui să prevaleze Caritatea și Prudența.

Umberto Eco
ianuarie 1996

II

Comentarii

Tehnica este declinul oricărei bune-credințe

Emanuele Severino

Se caută un spațiu comun eticii creștine și celei laice dându-se drept sigure multe lucruri decisive. Amîndouă se consideră un mod de orientare, de modificare și de îndreptare a omului. În civilizația occidentală etica are caracterul unei tehnici. În tradiția teologico-metafizică ea este chiar o supertehnică, deoarece este capabilă să ofere nu doar mîntuirea mai mult sau mai puțin efemeră a trupului, ci și pe aceea eternă a sufletului. Mai modest, dar în aceeași ordine de idei, se consideră astăzi că etica este o condiție indispensabilă a eficienței economice și politice. Modalitățile de orientare, modificare și îndreptare a omului sînt foarte diferite, dar au același miez. Dacă nu înțelegem sensul tehnicii și sensul tehnic al eticii, vom bîjbîi pe întuneric în căutarea acelui spațiu comun al eticii credincioșilor și necredincioșilor.

Există însă o altă trăsătură comună celor două forme de etică: buna-credință, adică probitatea conștiinței, bunăvoința, convingerea de a face ceea ce sîntem convinși că trebuie să facă orice ființă conștientă. Conținutul bune-credințe poate fi și el foarte diferit. Există unii care-și iubesc aproapele pentru că sînt convinși că trebuie să-l iubească; și unii care nu-l iubesc pentru că, la rîndul lor de bună-credință, sînt convinși

că nu au motive să-l iubească. În măsura în care acționează cu bună-credință, și aceștia realizează în sine principiul fundamental al eticii, care presupune mai mult decât simpla conformitate cu legea. Etic este omul care cu bună-credință nu iubește; non-etic este cel care iubește pentru că, în pofida convingerii sale că nu trebuie să iubească, vrea să evite dezaprobarea socială.

Convingerea că trebuie să acționăm într-un anume fel poate avea motivații diverse. Aceasta mi se pare a fi problema asupra căreia a atras atenția cardinalul Martini (v. „Unde află laicul lumina binelui”, p. 73). Motivațiile bunei-credințe nu sînt buna-credință și nici conținutul ei, ci fundamentul convingerii în care constă buna-credință. Avem convingerea că trebuie să acționăm într-un anume fel, fie pentru că așa cere o legislație de tip religios, fie pentru că, o dată cu nașterea filosofiei în Grecia, certitudinea cunoașterii adevărului definitiv și incontestabil face ca adevărul să fie asumat ca lege supremă și fundament absolut al acțiunii. Pot exista însă și unii care sînt convinși că trebuie să acționeze într-un anume fel, deși știu că nu dispun de nici o motivație absolută pentru comportamentul lor. În toate aceste cazuri se acționează cu bună-credință, adică etic; stabilitatea bunei-credințe diferă însă în funcție de consistența motivațiilor.

Atunci cînd motivația bunei-credințe este legea constituită de adevărul incontestabil vizat de tradiția filosofică, atunci cînd motivația are un fundament absolut, buna-credință este susținută și consolidată la maximum (la maximum fiind susținută și eficacitatea tehnică a eticii). Problema privitoare la posibilitatea ca în aceste condiții de stabilitate legea să fie încălcată poate rămîne deschisă, pentru că se poate afirma,

așa cum scrie Umberto Eco în răspunsul dat lui Martini, că răul poate fi săvârșit și de cel care crede că dispune de un fundament absolut al eticii; se poate spune însă și că transgresarea adevărului este posibilă întrucât acest adevăr este doar unul aparent sau nu pare în ființa sa adevăr autentic.

Bună-credință care nu dispune de o motivație este, în schimb, minim consolidată, tocmai pentru că nu e susținută de nici un fundament, deși nu este exclus ca ea să poată fi mai stabilă decât o bună-credință care se consideră sprijinită pe un fundament absolut. Între aceste două extreme se plasează multitudinea formelor intermediare ale bune-credințe.

Se spune de mult că dacă *adevărul* nu există, adică dacă nu există un fundament absolut al eticii, atunci nu există adevăr nici în respingerea violenței. Pentru cel care, convins de inexistența adevărului, cu bună-credință respinge violența, această respingere este, tocmai, o simplă *credință* și îi apare ca atare. În schimb, pentru cel convins că adevărul există, și e un adevăr care implică respingerea violenței, respingerea cu bună-credință a violenței nu apare ca simplă credință, ci ca *sapiență*, așa cum se întâmplă în etica fondată pe principiile metafizico-teologice ale tradiției. Și, adevărul neexistând, acea respingere a violenței rămîne o credință care nu poate conține mai mult adevăr decât credința (mai mult sau mai puțin bună) care consideră că violența și distrugerea omului trebuie urmărite. Mi se pare că acest discurs a fost inclus în recente enciclice ale Bisericii și că aceasta este direcția în care se îndreaptă și textul cardinalului Martini. Numai că el consideră, împreună cu Biserica, că poate exista și astăzi un fundament absolut al eticii, „dincolo de scepticisme și

agnosticisme”; că poate exista și astăzi „un absolut moral propriu-zis” și, prin urmare, se mai poate vorbi de adevăr absolut, în sensul tradiției filosofico-metafizico-teologice pe care Biserica o pune și acum la baza propriei doctrine.

Această presupunere a Bisericii și a întregii tradiții occidentale este contrazisă de filosofia contemporană, care, de altfel, rareori găsește o cale de a deveni conștientă de propria forță *invincibilă*. Dacă știm să-i surprindem esența profundă, vedem că gândirea contemporană nu e scepticism și agnosticism ingenuu, ci dezvoltarea radicală și inevitabilă a credinței dominante ce stă la baza întregii istorii a Occidentului: credința în devenirea ființei. Pe temeiul acestei credințe, gândirea contemporană este conștiința că nu poate exista adevăr în afara devenirii, a răsturnării înseși a oricărui adevăr. În ce mă privește, invit adeseori Biserica să nu subaprecieze capacitatea gândirii contemporane căreia, fără îndoială, trebuie să știe să-i surprindă, dincolo de formele explicate, esența profundă și greu relevabilă, totuși absolut invincibilă față de orice formă de cunoaștere care se menține în interiorul credinței în devenire. Iar această esență relevă ideea că marea tradiție a Occidentului e sortită să apună și că, prin urmare, încercarea de salvare a omului contemporan prin recursul la formele tradiției metafizico-religioase este iluzorie. Tradiția metafizică încearcă să demonstreze că, dacă nu ar exista, dincolo de devenire, un adevăr și o ființă imuabilă și eternă, ar rezulta de aici că nimicul, din care provin lucrurile prin devenire, s-ar transforma într-o ființă (sau în ființa care produce lucrurile). Se pune problema de a înțelege (așa cum am demonstrat de mai multe ori) că, dimpotrivă, în esența profundă a gândirii contemporane,

identificarea nimicului cu ființa (care este în același timp anulare a devenirii, a diferenței dintre ceea ce este, ceea ce nu este încă și ceea ce nu mai este) se produce tocmai atunci când se afirmă acea ființă și acel adevăr imuabil în care crede tradiția. Este vorba, mai precis, de a înțelege că orice imuabil anticipează și face astfel aparentă și imposibilă devenirea ființei, adică ceea ce pentru Occident reprezintă evidența supremă și de netăgăduit.

Dar dacă moartea *adevărului* și a *Dumnezeului* tradiției occidentale este inevitabilă, la fel e și moartea oricărei fundamentări absolute a eticii, care vede în adevăr motivația buneicredinței. În această situație, *orice* etică poate fi doar bunăcredință, adică doar *credință*, care nu poate conține mai mult adevăr decât orice altă bunăcredință. Iar dezacordul dintre diversele credințe se poate rezolva doar printr-o confruntare, în care unicul sens posibil al *adevărului* este capacitatea practică a unei credințe de a se impune în fața celorlalte. Există un dezacord între bunelecredințe (printre care se numără și bunacredința a violenței), întrucât reauacredință este o contradicție (sau un nonadevăr ce nu poate fi acceptat nici măcar de credința în devenire) constând în faptul că sîntem convinși de ceva diferit de ceea ce împiedică și slăbește eficacitatea acțiunii.

Formele violente ale confruntării practice pot fi amînate prin perpetuarea compromisului. Dialogul și acordul constituie însă în acest caz un echivoc, pentru că, dacă adevărul nu există, este doar o conjectură existența unui spațiu și a unui conținut comun, a unei dimensiuni *universale*, care să fie identică în diversele credințe opuse (și care este la rîndul ei un imuabil, ceva care face imposibilă devenirea

lumii). Dacă e doar o conjectură faptul că tu vorbești limba mea, acordurile noastre sînt echivocuri. Iar echivocul ascunde violența latentă a confruntării. Ultima propoziție a răspunsului dat de Eco lui Martini – „iar în conflictele de credință vor trebui să prevaleze Caritatea și Prudența” – este o aspirație subiectivă, o bună-credință slabă care se poate afirma numai în măsura în care nu stînjenește buna-credință (sau reaua-credință) mai puternică. Faptul că Eco se exprimă în acest mod este de altfel explicabil, deoarece el, dovedindu-se a fi încă foarte departe de esența profundă a gîndirii contemporane, susține o perspectivă care propune aspirația tradițională către un fundament absolut al eticii. Așa încît discursul său, dincolo de intenții, este doar o credință, ca și cel al lui Martini.

Simetria dintre afirmațiile lui Martini și cele ale lui Eco nu se oprește însă aici. Martini propune o etică întemeiată pe „principii metafizice”, „absolute”, „universal valabile”: „un absolut moral propriu-zis”, bazat pe „fundamente clare”. Apoi consideră însă că aceste fundamente clare sînt un „Mister” (altfel spus, ceva care este *obscuritatea* prin definiție); adică, „un Mister transcendent ca fundament al unei acțiuni morale”. La rîndul lui, Eco propune o etică întemeiată pe noțiuni „universale”, „comune tuturor culturilor”, bazată pe acel „fapt” „natural”, „cert”, incontestabil, care este „repertoriul instinctiv” al omului. Apoi consideră însă, și el, că la fel de „miraculos de misterios” ca întruparea lui Dumnezeu este și faptul că omul, pentru a supraviețui, își construiește o lume de iluzii și de modele sublime. Amîndoi interlocutorii vor să pună la baza eticii un fundament „clar” și „cert”, și deci evident, dar consideră apoi că acest fundament este misterios,

adică obscur. Ei pot evita incoerența, arătînd în ce sens fundamentul este evident și în ce sens (diferit) este misterios. Dar simetria rămîne. (Mai cu seamă textul lui Martini îmi pare amenințat de acea incoerență, dar e straniu și la Eco faptul că – după ce afirmă că omul, rod al întîmplării, inventează iluzii mărețe pentru a supraviețui – consideră „miraculoasă” această capacitate de a se iluziona, cînd, dimpotrivă, prezența ei indică doar faptul că voința de a trăi, prezentă în om, posedă un grad de intensitate suficient pentru a-l face să se iluzioneze în asemenea măsură. Leopardi arată că atunci cînd această intensitate scade iar iluziile dispar, omul devine un lucru mort.)

Simetria dintre cele două discursuri merge și mai departe, pentru că amîndoi consideră evident un conținut care nu este astfel. Martini alătură în mod periculos „principiile metafizice” de principiile religioase ale eticii. Toma de Aquino și Biserica sînt conștienți de diferența dintre ele. Principiile metafizice sînt adevăruri evidente ale *rațiunii* și sînt *absolute* pentru că sînt evidente. Ele țin de ceea ce grecii numeau *epistème*, Toma – *scientia*, Fichte și Hegel – *Wissenschaft*. Principiile religioase sînt, dimpotrivă, revelate de Isus, care se propune pe sine ca mesaj supranatural, orice capacitate de rațiune fiind de prisos; iar caracterul lor *absolut* este dat de certitudinea absolută a actului de credință (*fides qua creditur*), care este credință în acea confirmare a Absolutului reprezentată de misterul trinitar (*fides quae creditur*). Dacă se afirmă – cum face Hans Küng într-un pasaj citat de Martini – că „religia poate întemeia într-o manieră lipsită de echivoc pentru că morala... trebuie să angajeze necondiționat... și, prin urmare, universal”, lipsa de ambiguitate religioasă nu

poate fi concepută ca adevăr evident al rațiunii. Religia întemeiază „fără echivoc” angajamentul moral în sensul că în cadrul ei credința acceptă conținuturile supranaturale și considerarea lor ca determinare a moralei. Iar credința este certitudinea absolută asupra unor lucruri non-evidente (*argumentum non apparentium*), care reprezintă o problemă și din punctul de vedere al „rațiunii” așa cum este ea înțeleasă de Biserica catolică (deși aceasta evită s-o recunoască și, la fel ca Toma de Aquino, afirmă „armonia” dintre credință și rațiune). Credința este un fundament problematic al moralei; problematice sînt și caracterul necondiționat și universalitatea moralei, în măsura în care sînt întemeiate de religie.

Și Eco propune însă ca fundament evident al eticii ceva ce nu este astfel. „Convins că există cu siguranță noțiuni comune tuturor culturilor” (cum sînt cele de sus și jos, dreapta și stînga, stat pe loc și mișcare, percepție, amintire, bucurie, suferință etc.) – iar „convins că există cu siguranță” este un mod de a spune că existența lor e incontestabilă și evidentă –, el susține că astfel de noțiuni constituie „baza pentru o etică” ce pretinde să fie respectate „drepturile corporalității celui alt”. Că aceste noțiuni există și că existența aproapelui este, așa cum susține Eco, un ingredient indispensabil al vieții noastre constituie o afirmație de bun-simț; dar nu este un adevăr evident, ci o conjectură, o interpretare a aceluia ansamblu de evenimente numite limbaje și comportamente umane; și, prin urmare, este ceva problematic. A fi „sigur” de existența conținutului unei atare interpretări reprezintă deci, dintru început, o credință. O credință pe care Eco, la fel ca Martini, o consideră evidență. Așa cum pentru tradiție există o

„lege naturală” nemodificabilă, de care comportamentul uman trebuie să țină cont, și pentru Eco la baza „eticii laice” stă un „fapt natural” nemodificabil, metafizic și teologic: *instinctul natural*. În forma sa mai târzie, filosofia contemporană neagă însă orice noțiune comună și universală (deci și pe aceea prezentă în „ce ție nu-ți place altuia nu-i face”, pe care o invocă Eco, deoarece și universalul este un imuabil ce anticipează și zădărnicește înnoirea absolută în care constă devenirea. Buna-credință a eticii contemporane poartă spre declin buna-credință pe care tradiția înțelege să o întemeieze pe adevărul gândirii filosofice sau pe adevărul la care se raportează credința.

În fața formelor filosofico-religioase ale bunei-credințe se impune astăzi, legitimată însă de inevitabilitatea acestui declin, etica științei și a tehnicii, adică buna-credință constituită de convingerea că ceea ce trebuie făcut, sarcina supremă ce trebuie îndeplinită este dezvoltarea nelimitată a acelei capacități de a atinge scopuri pe care aparatul științifico-tehnologic planetar este convins că o poate promova mai mult decât orice altă forță și care de acum încolo reprezintă condiția supremă a salvării omului pe pământ. În epoca morții adevărului, etica tehnicii are capacitatea practică de a-și subordona orice altă formă de credință. Dar care e sensul tehnicii? Și cum poate civilizația Occidentului să îndepărteze violența dacă își ia drept fundament acea credință în devenire care – considerînd lucrurile disponibile pentru a fi produse și distruse – este rădăcina însăși a violenței?

februarie 1996

Binele nu se poate întemeia pe un Dumnezeu criminal

Manlio Sgalambro

Problemele pe care cardinalul Martini le pune în ultima sa intervenție și asupra cărora am fost solicitat să mă pronunț mă determină să pornesc de la o altă întrebare: cum ajunge binele printre oameni? Cum se face că în această bandă de canalii se ivește uneori, cu iuțeala fulgerului, ceva, o faptă bună, un gest de milă, și se retrage cu aceeași rapiditate? Minunea etică ne inițiază în morală într-o lume în care e mai ușor să se producă un delict. „E oare nevoie de pretexte pentru a comite un delict?”, întreabă prințesa Borghese în *Juliette*. Începutul eticii este vecin cu stupoarea. Răul social este un fleac în fața răului metafizic: o faptă bună conține negarea absolută a lui Dumnezeu.

Ea contestă organizarea lumii, atentează la ordinea care ar trebui să fie divină. Binele este cea mai mare tentativă de anulare a „ființei”. De aceea, el nu se poate întemeia pe Dumnezeu, pe ceva care a generat o lume ce se sprijină *ontologic* pe *masacrarea* reciprocă. Prin bine îl negăm, așadar, pe Dumnezeu. Dar „ființa”, adică Dumnezeu sau ordinea „metafizică” a lumii, este mereu în avantaj. Cum se poate

atunci întemeia binele pe Dumnezeu? Îmi amintesc de raționamentul complex al lui Spinoza legat de intelect și voință în Dumnezeu, raționament care ar putea fi exprimat astfel: Dumnezeu nu este inteligent și nici bun. Ci ființă, ființă brută, ar adăuga un spinozian coerent. Să-l numim Dumnezeu doar prin putere. Bănuiesc, oricum, multe alte lucruri ascunse în filosofia lui Spinoza. Stimate domn, aș vrea, în orice caz, să vă atrag atenția asupra greutății cu care marea teologie scolastică suportă această existență. Luați aminte la miile de subterfugii prin care își ascunde furia! Legile de excludere a impietății sînt legi complexe și pe care le practicăm în stare de somnambulism, deci fără să ne dăm seama de nimic, cum se întîmplă de fiecare dată cînd comitem o infidelitate. Ideea de Dumnezeu nu trebuie să fie, iată, ideea pe care mi-o fac despre Dumnezeu, ideea pe care și-o face nelegiuitul despre Dumnezeu. Dumnezeu nu trebuie să existe. Adaug că aceasta se deduce din austeritatea impietății. Nu ne putem asocia unei naturi inferioare. Cred că sînt sigur de natura inferioară a lui Dumnezeu. Ideea de Dumnezeu nu implică o natură divină. Mă îngrijorează mult opinia curentă, devenită o conexiune inseparabilă de idei. Văd cu amărăciune că ideea de Dumnezeu și ideea de bine sînt prezentate împreună. Cel puțin atunci cînd nu ne supraveghem. Împărtășim în acel moment cele mai ticăloase vicleșuguri ale unui suflet tulburat. Sigur, dumneavoastră nu știți, dar eu susțin că binele poate fi doar gîndit, nu și făcut. Ce-ați spune dacă aș adăuga că, fiind „gînditor”, nu pot „exista”? Adaug totuși că pentru mine impietatea este o nepotolită sete de bine și mă indignează faptul că acesta este legat de Dumnezeu, a cărui idee, insist, o respinge total.

Alegînd un om spre a fi aproapele, fratele nostru, contestăm Absolutul ce ne prăvălește împreună în moarte. Fiindcă pentru noi muritorii, a dori binele cuiva înseamnă a dori ca acel cineva să nu moară.

A alege un om spre a ne fi aproape înseamnă a alege ca el să trăiască. Cum se poate întemeia acest act pe un Dumnezeu „care ne cheamă la El”? *Ille omicida erat ab initio*: moartea noastră este conținută în principiul ontologic însuși. Săvîrșim binele cînd alegem un „altul” drept aproape al nostru, spunîndu-i: tu nu trebuie să mori. Restul este o subspecie a utilității. În bine există mîhnirea și durerea pentru faptul că celălalt moare. Binele este o luptă împotriva mortalității celuilalt, împotriva „ființei” care îl absoarbe și îl ucide (sau, în teribilele și amenințătoarele cuvinte ce descriu, într-un tratat al lui Meister Eckhart, actul prin care sîntem „uniți” cu Dumnezeu: „unul cu Unu, unul din Unu, unul în Unu și, în Unu, pentru veșnicie unul”). Înțeles în acest mod, binele este non-practic și e doar „gînd”. De altfel, cum s-ar putea susține o viziune care să nu fie imposibilitatea practică a binelui?

A dori binele celuilalt înseamnă a dori ca el să nu moară, asta-i tot. (Cum poate fi asociată, repet, ideea de bine cu Dumnezeu, care e însăși moartea? Cred, dimpotrivă, că ideea de Dumnezeu și ideea de moarte se asociază într-o asemenea măsură, încît putem întrebuința fie un nume, fie pe celălalt.) Restul e *Justiz und Polizei*.

februarie 1996

Pentru a ne comporta moral, să ne încredem în instinct

Eugenio Scalfari

Cardinalul Martini nu este doar un păstor de suflete care-și desfășoară activitatea în una dintre cele mai importante diocenze italiene: el este și un călugăr iezuit cu o impresionantă cultură, un intelectual militant pătruns de acel spirit misionar ce constituie un fel de trăsătură genetică a Companiei căreia îi aparține.

Călugării iezuiți se nasc misionari, urmărind nu doar să convertească la credință îndepărtate etnii educate în alte civilizații și în alte religii, ci și să împiedice, în foarte creștina Europă, propagarea luteranismului și pe aceea, mai distrugătoare încă, a noii științe și a noii filosofii.

Vremurile s-au schimbat mult; e suficient să ne gândim la faptul că, după ce timp de câteva secole a reprezentat aripa dreaptă – dacă se poate spune așa – a Bisericii romane, Compania s-a apropiat deseori în anii din urmă de heterodoxie, împărtășindu-i, dacă nu tezele teologice, cel puțin comportamentele sociale și chiar obiectivele politice.

Vreau să spun că iezuiții vremurilor noastre acordă mai multă importanță dorinței lor de a-l cunoaște pe Celălalt decât

misiunii de a-l converti: atitudine de mare interes din partea unui laic capabil să manifeste aceeași disponibilitate pentru cunoaștere și dialog. Dialogul epistolar dintre Martini și Umberto Eco, pe care l-am citit în precedentele numere ale acestei reviste, oferă un exemplu strălucit al unei astfel de deschideri reciproce, fiind, în acest sens, extrem de prețios. Mă întreb dacă pornind de aici s-ar putea ajunge la o nouă întemeiere de valori. Cardinalul își dorește acest lucru, dar – dacă am înțeles bine afirmațiile sale – leagă reușita unui asemenea demers de redescoperirea Absolutului ca unică sursă posibilă a legii morale.

Așadar, această poziție este una preliminară. Dacă ea nu va fi lămurită, va fi destul de greu pentru laici și catolici să contribuie împreună la întemeierea de noi valori capabile să suscite comportamente care să vizeze binele comun, dreptatea și, în concluzie, o etică în conformitate cu nevoile și speranțele oamenilor secolului XXI.

Părinții Bisericii, deși acordă grației o importanță decisivă în mântuirea sufletelor, nu vor renunța niciodată să urmeze, chiar dacă în subsidiar, calea care, doar cu ajutorul rațiunii, ar trebui să-l conducă pe om la cunoașterea și recunoașterea Dumnezeuului transcendent.

Timp de un mileniu, această tentativă a fost ancorată în teza Cauzei Prime, a Primului Motor. Apoi însă, intelectele mai fine au înțeles că acea teză și-a pierdut orice putere de convingere, pe măsură ce știința detrona omul și, o dată cu el, pe creatorul său.

Chiar în momentul în care necesitatea și întâmplarea luau locul cauzalității și al destinului, pretenția de a ajunge prin rațiune de la efectul final la Cauza Primă se dovedea de

nesusținut și, de fapt, nici o minte matură nu mai recurge la acele argumente.

Nu din această cauză s-a atenuat vocația misionară; s-a produs astfel doar o schimbare de teren. Dacă Părinții Bisericii au legat căutarea Absolutului de raportul dintre creat și creator, epigonii lor moderni au considerat Absolutul singurul fundament posibil al sentimentului moral. Pentru că omul nu este dominat numai de propriul egoism, ci și de o năzuință spre virtute, cunoaștere, bine și dreptate, și pentru că aceste sentimente sînt în mare măsură în contradicție cu iubirea de sine: iată prețioasa inducție prin intermediul căreia cunoașterea și dragostea pentru Celălalt sînt derivate din acel Dumnezeu transcendent a cărui reprezentare ca mare făurar al universului nu se mai susține. El nu mai este văzut ca Prim Motor, ci ca sursă de comandamente și valori morale: aceasta este reprezentarea modernă a Dumnezeului transcendent pe care o propun catolicii în zorii celui de-al treilea mileniu.

În imaginarul catolic, Dumnezeu transcendent a încetat să fie puterea ordonatoare a haosului universal de care vorbesc primele capitole ale *Genezei*, pentru a se conforma dimensiunii umane, sursă de adevăr, bunătate și dreptate. Animalele, plantele, pietrele, galaxiile, într-un cuvînt natura, ies de sub imperiul divinului, la fel ca imaginea apocaliptică a unui Dumnezeu al luptelor, al tentațiilor și al pedepselor teribile și cosmice. Adevăr, bunătate, dreptate, dar în primul rînd iubire: aceasta este imaginea creștină oferită de cultura catolică mai informată și mai evoluată la începutul secolului XXI.

Așadar, un fel de umanism catolic ce acceptă confruntarea cu alte culturi, religioase sau nu, care păstrează vie flacăra

moralității.

Această evoluție a culturii catolice de la metafizică la etică nu poate fi receptată de laici decât ca un eveniment extrem de pozitiv. În plus, după o lungă perioadă de declin, în filosofie se înregistrează de o vreme o fervoare a studiilor vizînd tocmai domeniul moralei, iar știința își pune astăzi probleme care erau odată apanajul exclusiv al speculațiilor filosofice. Reflecția își modifică optica și obiectivele sub impulsul nevoilor omului, preocupat astăzi, în mod evident, mult mai mult de problemele conviețuirii decât de cele ale transcendenței.

Aș putea fi întrebat acum – dacă opiniile mele ar fi împărtășite – de ce aduc în discuție tema Absolutului ca să neg faptul că acest concept este utilizabil ca fundament al moralei. De ce să nu-l lăsăm pe fiecare să rezolve cum vrea probleme de natură metafizică ce nu au nici o influență asupra comportamentelor și a motivațiilor care le determină?

Voi răspunde că, pe de o parte, tema Absolutului a fost propusă de Martini și sînt deci dator să-i răspund, iar pe de altă parte, ea nu este deloc lipsită de relevanță pentru discursul pe care îl dezvoltăm aici. Cardinalul pune de fapt o problemă pe care nu mi se pare că Eco a lămurit-o în întregime: dacă morala nu este legată de comandamente provenite de la un Absolut, ea va fi friabilă, relativă, schimbătoare, va fi – sau va putea fi – o non-morală sau chiar o antimorală.

Nu este tocmai gîndirea ateistă responsabilă de a fi relativizat morala și de a fi deschis, așadar, calea spre distrugerea ei, spre dizolvarea tuturor valorilor și, în fine, spre rătăcirea în care ne afundăm acum? Nu trebuie oare să

plecăm din nou de la Absolut dacă vrem să reîntemeiem acele valori și să ne eliberăm de egoismul în care sîntem ancorați?

Astfel pare să raționeze cardinalul. Și îi voi da un răspuns la această întrebare. Îl cere și are dreptul să-l primească.

Cardinalul consideră – nici n-ar putea fi altfel, cel puțin avînd în vedere haina pe care o poartă – că sediul moralei este în suflet, iar permanenta sa tentație – în dulcea slăbiciune a trupului. El își sprijină întregul discurs pe separarea dintre trup și suflet, acesta din urmă făcut după *chipul și asemănarea* creatorului, legat de el printr-o densă rețea de corespondențe, prima dintre toate fiind posibilitatea acordării grației și, alături de ea sau poate chiar independent de ea, năzuința spre bine, mereu subminată dar mereu revigorată.

Această credință în suflet nu poate fi discutată, întrucît este axiomatică pentru cei care o posedă. De altfel, cum bine se știe, proba contrarie este imposibilă. În sfîrșit: de ce s-ar înverșuna zadarnic un ateu să pună în discuție bastioanele pe care credinciosul le-a ridicat în apărarea certitudinilor sale ultramundane?

Prin comunicarea dintre suflet și Dumnezeu, care l-a creat, omului i s-a insuflat, așadar, sentimentul moral, dar nu numai atît: o dată cu el a primit normele, preceptele, legea, pe care le traduce în comportamente, cu recompense corespunzătoare pentru cei care o respectă și cu pedepse, uneori ușoare, alteori teribile și eterne, pentru cei care nu i se supun.

Firește, normele și preceptele pot fi interpretate și deci relativizate în funcție de loc și timp; adeseori pedepsele divine au fost anulate de clemența, de indulgența preoților; alteori, ele au fost anticipate de brațul secular prin procese, temnițe, ruguri.

În Istoria Bisericii, nenumăratele dovezi de credință și bunătate sînt împletite strîns cu violența clericilor și a instituțiilor conduse de ei. Îmi veți spune că toate instituțiile umane, împreună cu oamenii care le administrează – fie ei și sacerdoți, reprezentanții lui Dumnezeu –, sînt falacioase, și e adevărat. Dar aici trebuie discutată o altă problemă, mai importantă: nu există legătură cu Absolutul care să fi putut împiedica relativizarea moralei; în aproape jumătate din istoria milenară a catolicismului, arderea unei vrăjitoare sau a unui eretic n-au fost considerate un păcat și cu atît mai puțin o crimă; dimpotrivă, aceste acte de cruzime ce violau esența unei religii întemeiate pe iubire erau săvîrșite în numele și sub protecția aceleiași religii și a moralei care ar fi trebuit să-i fie intrinsecă.

Repet: nu vreau să dezgrop greșeli și chiar crime pe care azi – dar numai azi – Biserica le-a recunoscut și le-a repudiat; afirm doar că morala creștină, legată, eminența voastră cardinal Martini, de Absolutul emanînd de la Dumnezeuul transcendent, nu a împiedicat deloc o interpretare relativizată a moralei înseși. Isus a împiedicat lapidarea femeii adultere și a edificat astfel o morală bazată pe iubire, dar Biserica întemeiată de el, fără să renege acea morală, a interpretat-o în moduri ce au condus la adevărate masacre și la un întreg șir de delictе împotriva iubirii. Și nu doar în cazuri sporadice sau din tragice erori individuale, ci pe baza unei concepții care a ghidat comportamentele Bisericii vreme de aproape un mileniu. Susțin, așadar, că nu există legătură cu Absolutul – orice s-ar înțelege prin acest cuvînt – care să evite transformarea moralei în funcție de diferitele epoci, locuri și contexte istorice în care se desfășoară viața umană.

Care este deci acel fundament al moralei în care cu toții, credincioși și necredincioși, să ne putem recunoaște?

În ce mă privește, consider că el rezidă în apartenența biologică a oamenilor la o specie. Susțin că în om se confruntă și conviețuiesc două instincte esențiale: cel al supraviețuirii individului și cel al supraviețuirii speciei. Primul dă naștere egoismului, necesar și pozitiv câtă vreme nu depășește un prag dincolo de care devine distrugător pentru comunitate; al doilea produce sentimentul moral, în virtutea căruia ne simțim răspunzători pentru suferința altuia și pentru binele comun.

Fiecare individ elaborează cu propria inteligență, cu propria minte aceste două instincte profunde și biologice. Normele moralei se schimbă și trebuie să se schimbe, pentru că se schimbă realitatea la care ele se aplică. Într-o anumită privință, ele sînt însă imuabile prin definiție: acele norme, acele comportamente pot fi definite ca morale în măsura în care depășesc într-un fel sau altul orizontul individual și acționează spre binele aproapelui.

Acest bine va fi întotdeauna rezultatul unei elaborări autonome și deci relative, care însă nu va putea face niciodată abstracție de înțelegerea și dragostea față de ceilalți, pentru că acesta este instinctul biologic ce stă la baza comportamentului moral.

Eu nu cred în acel Absolut care dictează comandamente heteronome și produce instituții menite să le aplice, să le sfințească și să le interpreteze. Istoria, cardinal Martini, inclusiv aceea a Companiei religioase căreia îi aparțineți, mă îndreptățește și chiar mă provoacă să nu cred.

Aşa că să lăsăm deoparte metafizicile şi transcendenţele dacă vrem să reconstruim împreună o morală pierdută; să recunoaştem împreună valoarea morală a binelui comun şi a carităţii în adevăratul sens al cuvântului; să facem acest bine până la capăt, nu pentru a merita recompense sau pentru a evita pedepse, ci pentru a urma instinctul care provine din rădăcina noastră umană comună şi din codul genetic comun înscris în corpul fiecăruia dintre noi.

februarie 1996

Despre lipsa credinței ca nedreptate

Indro Montanelli

Le mulțumesc prietenilor de la *liberal* pentru invitația de a participa la această dezbatere dintre cardinalul Martini și Umberto Eco, chiar dacă o fac șovăind un pic. Nu din cauza confruntărilor cu Eco, cu care am în comun cel puțin limbajul. Dar ideea de a aborda aceste teme împreună cu un om al Bisericii de talia lui Martini mă cam sperie. Oricum, iată, cu toată umilința, ce gîndesc eu.

N-am nimic de obiectat împotriva argumentației lui Martini, care îmi pare a fi următoarea: cei care consideră că pot reduce religia la un crez moral fără fundament într-o valoare transcendentă nu-și pot rezolva problema existențială, pentru că Morala nu conține nimic absolut, regulile pe care ea le dictează fiind întotdeauna relative, în măsura în care se adaptează la schimbările ce survin, în timp și spațiu, în obiceiurile oamenilor.

Cum s-ar putea nega acest lucru? Eu însumi, care în nimicnicia mea și fără nici o pretenție de a reuși caut în stoicism un model de comportament, trebuie să-i recunosc relativitatea și deci insuficiența: ele au constituit și apanajul magistrului stoicismului, Seneca, și i-au determinat un mod de viață oarecum diferit de doctrina pe care o propovăduia și

căreia doar prin moarte i s-a conformat. Desigur, abaterile sale de la propriul crez moral s-au datorat faptului că acest crez nu avea susținerea unei valori transcendente care să le confere un caracter absolut, imprescriptibil și inevitabil.

Cine poate nega faptul că, urmînd doar un cod comportamental, fie și pe cel mai înalt, nimeni n-ar fi avut puterea și curajul de a urca pe cruce, și că fără acest lucru creștinismul ar fi rămas o simplă „academie” printre multele care apăreau în Palestina, menite doar să facă praf prin pivnițele vreunei sinagogi din Ierusalim? Știu și eu, eminență, că față de dumneavoastră, credincioșii, înarmați cu credința în ceva care vă transcende, adică în Dumnezeu, noi, cei care căutăm această credință și nu reușim să o găsim, sîntem handicapați. Niște handicapați ce nu vor avea niciodată puterea de a se confunda cu *celălalt* pînă la a-și da viața pentru el, poate nici măcar de a rezista ispitelor unui Nero. Este însă de ajuns (iată obiecția pe care îmi permit s-o aduc – repet, cu toată umilința – argumentelor cardinalului) să conștientizăm acest handicap pentru a dobîndi credința? Sau e nevoie de altceva?

Știu foarte bine că aici se tratează o problemă, aceea a Grației, în privința căreia nu mă pot măsura, firește, cu cardinalul Martini. El va admite însă că această problemă nu tulbură doar niște bieți necunoscători ca mine; ea este și acum cauza scindării nu numai a lumii creștine, dar și a celei catolice. Pentru că primii care au spus că credința este o iluminare oferită de Dumnezeu celor pe care i-a ales, din rațiuni numai de El știute, să fie mîntuiți n-au fost Luther și Calvin, ci marii Părinți fondatori ai Bisericii, Pavel și Augustin,

dacă am interpretat corect unele dintre textele lor, pe care din păcate le-am citit doar într-o *vulgata* și fără sprijin teologic.

Recunosc: nu am trăit și nu trăiesc lipsa credinței cu disperarea lui Guerriero, a lui Prezzolini, a lui Giorgio Levi della Vida (ca să mă limitez la contemporanii mei, pentru care pot depune mărturie). Am simțit-o și o simt însă ca pe o profundă nedreptate care acum, la ora bilanțului final, lipsește viața mea de orice sens. De voi închide ochii fără să știu de unde vin, încotro mă îndrept și pentru ce sînt aici, totuna era dacă nu i-aș fi deschis.

Sper că această confesiune a mea nu va fi considerată de cardinalul Martini o impertinență. Cel puțin în intenții, ea este doar o declarație de faliment.

februarie 1996

Cum trăiesc în lume, iată fundamentul meu

Vittorio Foa

Nu sînt convins că o confruntare între credincioși și necredincioși este un mijloc potrivit pentru căutarea fundamentului ultim al eticii. În definitiv, cel care crede este așa sigur că crede? Iar necredinciosul (vorbesc din proprie experiență) este așa sigur că nu crede? Am considerat întotdeauna că un credincios, chiar dacă știe, nu încetează să caute. Delimitări precise nu există.

Dacă un credincios îi cere unui necredincios să-și justifice certitudinile etice fără ca el însuși să încerce să justifice raportul dintre credința sa și propriile certitudini, există riscul de a trata cu superficialitate istoria și de a impune, în mod preconceput, o ierarhie ce poate zădărnici confruntarea însăși. I se cere necredinciosului: spune-mi ce crede cineva care nu crede! Cu un mic joc de cuvinte, se dă drept sigur faptul că singurul mod de a crede este al celui care pune întrebarea, iar problema e rezolvată din start și nu este nevoie de justificări.

Pe lângă riscul inutilității există și un altul, opus celui dintîi. Dacă în virtutea credinței într-un Dumnezeu personal se poate „stabili cu certitudine ce anume este altruism și ce nu este” sau, chiar, „să spun despre anumite acțiuni că nu le pot

îndeplini sub nici o formă, cu nici un preț, iar despre altele că trebuie îndeplinite orice-ar fi” (Martini), credinciosul care știe ce e adevărat și ce e drept are nu numai dreptul, dar și datoria să-i facă și pe ceilalți să împlinească ceea ce e adevărat și drept. Apare astfel confuzia între literă și Spirit, între Carte și etică. În fundamentalism, experiența religioasă se dizolvă. Fundamentalismul există și în necredincioși. Confruntarea nu are loc între credincioși și necredincioși, ci între felul în care credem și felul în care nu credem.

Mai trebuie și altceva pe lângă credința religioasă ori un umanism sau raționalism elaborat. Nu pot vorbi despre etică dacă nu văd răul și dacă nu mă aflu într-o atare situație. Mă gândesc la ura etnică. Am văzut-o de aproape, în forme diverse, de-a lungul acestui secol care a început cu naționalismul statelor și cu suferința și moartea a nouă milioane de tineri. Acel naționalism nu căzuse din cer, nu era o fatalitate. El se născuse din transformările – aș spune din răsturnarea – unor experiențe civile, a sentimentului național ca simțire comună a unei colectivități, dorință de a fi ca și ceilalți, împreună cu ceilalți. Toate legile istoriei inventate pentru justificarea acelui masacru erau false. În orice moment al acelui proces ar fi fost posibilă încercarea de a-l opri. Identitatea unei comunități, la fel ca aceea a unui individ, se naște *prin diferență*. Problema eticii stă în această diferență: este ea negare a celuilalt sau, dimpotrivă, conviețuire și căutare comună? Ura aceea nu era o fatalitate, era o construcție umană; prin urmare, s-ar fi putut proceda altfel.

Și iată, din nou, la sfârșitul secolului, la mică distanță de noi, războiul etnic, cu oroarea purificărilor sale. Și din nou, este o construcție umană, nu o catastrofă naturală. Ce

probleme ne-a pus? E bine să deplîngem nenorocirile umane, dar nu-i de ajuns. E bine să ne rugăm, dar nu-i de ajuns. E bine să ajutăm, să alinăm suferințele, așa cum a procedat în mod admirabil voluntariatul catolic, dar nu-i de ajuns. Problema este să înțelegem că există agresori și agresați, călăi și victime, că trebuie să recunoaștem victimele și să luăm, dacă se poate, arma din mâinile călăilor.

Predicarea altruismului ca primat al celorlalți sfîrșește prin a fi anostă și inutilă. Sursa răului se află în modul în care se comportă Sinele, în modul în care ne organizăm propria persoană și raportul nostru cu lumea. Există o tentație răspîndită – adevărată fugă de realitate – de a nega comunitatea (sau individul) cu egoismul său, de a refuza identitatea *prin diferență*. Tocmai de aici însă trebuie să plecăm. Nu pot ajunge să-i iubesc pe ceilalți dacă nu încep prin a mă analiza pe mine însumi. Ne aflăm probabil la începutul unor mari migrații în lume, iar aici, în Italia, nu sîntem pregătiți din punct de vedere cultural pentru acest eveniment. Rădăcinile urii (și ale rasismului care i se propune drept model) sînt adînci; ceea ce la un moment dat ni se prezintă ca inevitabil nu este decît produsul tuturor iresponsabilităților precedente, al modului în care am înfruntat intoleranța, nesiguranța tot mai mare. Continuăm să promitem siguranța în loc să căutăm un mod de a trăi nesiguranța respectîndu-ne reciproc, fără chinul autoapărării.

În mod analog, problema etică se pune pentru toate aspectele dezechilibrului care s-a produs între progresul tehnic, cu capacitatea sa distructivă și autodistructivă, și nivelul responsabilității personale. Îi respect profund pe cei care își extrag certitudinile etice din credința într-un

Dumnezeu personal sau dintr-un imperativ transcendent. Aș vrea să cer un pic de respect, ceva mai puțină aroganță față de cei care își extrag certitudinile nu din fragila convingere că au acționat bine, ci din modul în care înfruntă raportul dintre viața lor și viața lumii.

februarie 1996

Crezul laic al umanismului creștin

Claudio Martelli

Se vorbește în mod obișnuit despre laici și catolici, despre credincioși și necredincioși, ca și cum ar fi vorba de entități separate și opuse, ca despre niște națiuni sau etnii diferite din punct de vedere cultural și potrivnice, străine și intolerante una față de cealaltă. După care, câteodată și cu oarecare greutate, se încearcă stabilirea unui dialog. Îmi permit să atrag atenția că lucrurile nu ar trebui să stea așa și, din fericire, uneori nu au stat și nu stau așa, cel puțin pentru majoritatea bărbaților și femeilor din Occident.

Pentru a dobîndi un punct de vedere diferit trebuie măcar să presupunem că între laici și catolici, între credincioși și necredincioși – pentru majoritatea occidentalilor cel puțin – nu există o distincție uriașă, ci o graniță mobilă, nu numai între noi și ceilalți, dar, ceea ce contează cel mai mult, și înăuntrul nostru.

Punctul de vedere la care mă refer este acela că modelarea conștiinței moderne ca unitate personală pentru milioane de ființe umane a fost înfăptuită de creștinism și iluminism deopotrivă. Nu știu dacă a acționat aici subtilitatea gândirii sau forța împrejurărilor, dar ceea ce văd sînt indivizi în care, mai mult sau mai puțin conștient, educația creștină și educația

iluministă se amestecă, dînd viață acelui *synolon* pe care îl numim laicism, acelei identități pe care o numim laică.

Termeni cărora li se restituie semnificația originală a unei credințe în limitele rațiunii, ale rațiunii răspîndite în popor, ale bunului-simț care, așa cum spunea Cartesius, este atît de răspîndit, încît fiecare crede că l-a primit ca zestre.

Atunci cînd partea laică își prezintă „scrisorile de acreditare” și își indică originea, de cele mai multe ori face referire la iluminism.

Dar iluminismul nu e „altceva” față de creștinism. Cu excepțiile cuvenite – scepticismul lui David Hume și materialismul mecanicist al lui d’Holbach și Helvetius –, iluminismul este interior, nu străin evoluției milenare a creștinismului, raporturilor sale schimbătoare cu puterea, cu sine, cu societatea, cu obiceiurile, cu științele.

La fel ca Reforma protestantă, iluminismul face apel la creștin împotriva Bisericii catolice și a sectelor reformate. Spre deosebire de Reformă, el nu predică un creștinism pur opus altuia impur, ci un creștinism universal, bazat pe bunul-simț.

Iluminismul – Reformă amînată – accelerează și dislocă raționalizarea creștinismului, laicizează și secularizează mesajul creștin, dar pînă la limita teismului. Ținta iluminiștilor este ignoranța, pentru că ignoranța, mai ales a puterii, provoacă nenorociri, este o amenințare permanentă pentru omenire. Iluminiștii urmăresc un obiectiv politic folosind armele criticii intelectuale: un pic mai multă libertate, mai multă toleranță față de opiniile și drepturile tuturor, reforme economice și juridice, scrupule, eficiență, dreptate. „Lăsați-vă conduși de *philosophes*!”

Nu se mai întâmplase niciodată ca scriitori, oameni de știință, poeți, istorici, politicieni, matematicieni să ia timpul de mînă și, cu blînda violență a rațiunii, să-l facă să înainteze doar aruncînd balast.

Iluminismul nu înseamnă ruptură de *ethos*-ul creștin, ci o încercare de a-l purifica de absurdități și de fanatism. Nici măcar revoluția, cel puțin la început și pînă la samavolniciile și intrigile iacobinilor, pînă la teroare și la decapitarea regelui și a reginei, nu este ostilă creștinismului.

Iluminismul lui Bayle și al lui Voltaire, al lui Rousseau și al lui Kant, al lui Newton și al lui Laplace este, chiar dacă în mod critic și sceptic, creștin; heterodox, ecumenic, tolerant, dar creștin, și chiar dacă nu crede pe deplin într-un Dumnezeu personal, o face într-o măsură preponderent și în mod convins și declarat teistă.

Conștiința laică și declinările sale – respectul față de ceilalți, inviolabilitatea drepturilor persoanei, libertatea științei, acceptarea pluralismului religios și politic, a democrației politice și a pieței economice –, toate acestea se nasc înăuntrul, nu în afara creștinismului, înăuntrul, nu în afara istoriei occidentale a lui Dumnezeu.

Angoasele lui Galileo nu erau false: acest lucru ne face să presupunem că Galileo nu numai că gîndea serios, dar și credea serios. Și cîți nu sînt ca Galileo? Iar noi, care spunem că nu credem, oare nu credem și noi în ceva?

Este posibil ca aceste valori să fie pur raționale; pretindem totuși ca ele să fie profesate și practicate: de la obligativitatea învățămîntului la cea sanitară, la cea a respectării legilor, valorilor și nenumăratelor regulamente, contracte, termene și scadențe ale vieții noastre de zi cu zi și – există unii care cred

încă în aceasta – pînă la obligativitatea morală, dacă nu penală, de a vota.

Și acest lucru înseamnă să crezi: să crezi în științe, în medicină, în carieră, în categorii profesionale, în judecători, în poliție, în asigurări: viața omului contemporan este un perpetuu act laic de credință în lucruri uneori mult mai obscure, mai absurde și mai derizorii decît cele postulate ca bazîndu-se pe mister.

Totuși, în principiu, mi-e greu să accept ideea că un învățămînt și o conducere bazate pe un mister transcendent constituie o călăuză mai bună spre acțiunea morală.

Ca bun iluminist creștin, dincolo de valori disting puterile. Nu am nimic împotriva misterelor. De revelații mă tem: apariția neașteptată a unei nevoi, a unei descoperiri, a unui nou aspect al societății, a unei noi ramuri a științei, a artei, a culturii și în egală măsură manifestarea bruscă a represiunii, a cenzurii agresive a comportamentelor diforme sau conforme unei norme ce se susține prin sine, prin propria forță, care este adevărată și clară în evidența și autonomia sa.

Creștinismul este poate cel mai mare umanism, singurul care dincolo de eroi și semizeii, de nemurire, de reîncarnări și teocrații imobile, l-a conceput pe Dumnezeu care se face om și pe omul care se face Dumnezeu și a evanghelizat în numele lui Occidentul, iar Occidentul creștin a eliberat omul.

În epoci și în momente diferite, creștinii au fost persecutați și persecutori, iar creștinismul a inspirat voința de putere a unui popor, a unui cler, a unui om, precum și drepturile persoanei, ale oamenilor și eliberarea lor de stăpîniri nedrepte.

A aborda creștinismul ca pe o ideologie compactă și coerentă, mai mult, a pleda împotriva lui ca și cum ar fi vorba de confruntarea cu un oarecare birou de avocatură este stupid.

A reduce la o fabulă, la o prejudecată, la o superstiție, la simplă putere cel mai mare, cel mai stabil, cel mai fascinant umanism făurit de om este înverșunare grotescă.

Mitul creștin se propune de la limita unui teism personalist și a unei credințe atât de laicizate, încât pretinde să fie măsurată doar după propriile sale fapte, pînă la antipodul sfințeniei radicale și al temporalismului de rău augur. *Ethos*-ul său profund, incoercibil a fost interpretat ca *ratio* și ca *absurdum*, ca mistică și ca logică, ca libertate și ca reclusiune, ca sens al vieții și ca sens al morții, dar, în definitiv, *ethos*-ul creștin este iubire.

Doar iezuiții și psihanaliza lor a puterii uită și încearcă să estompeze acest aspect; toți ceilalți știu: etica creștină este *iubire*. Iar iubirea despre care vorbește creștinismul nu e o deducție logică, ci o intuiție a inimii: la urma urmei, ea nu trebuie să fie demonstrată dar nerespectată, ci mai degrabă neînțeleasă în doctrină dar dovedită în fapte.

Acest creștinism esențial, acest creștinism înțeles ca iubire, acest creștinism al bunului-simț este noul mit rațional elaborat de *philosophes*, folosit de iluminiști ca armă împotriva creștinismului ca putere, ca superstiție, ca alchimie sofistă, idolatră și violentă utilizată în mod oribil împotriva altor creștini învinuiți de a nu avea aceeași viziune despre Papă și despre Sfînta Fecioară, despre sfinți și despre confesiune. Acel creștinism degenerat – nu numai al Romei sau al Parisului papist, ci și al Genevei intolerante a lui Calvin

– este și cauza ateismului. Pentru Voltaire, „inepțiile de neconceput” ale creștinismului scolastic pseudoștiințific, clerical și temporal sînt privilegiile sale, abuzurile și fraudele sale menite să ne zdruncine nu numai onestitatea intelectuală, ci și credința creștină.

„Mințile slabe și semețe” vor ajunge atunci „să nege Dumnezeu pe care acei învățați îl necinstesc”. Altfel se comportă spiritele ferme și înțelepte care înțeleg că Dumnezeu n-are nici un amestec și că vinovați sînt „acești învățați ai noștri care îi atribuie lui Dumnezeu absurditățile și vehemența lor”.

Pentru a încheia în mod memorabil, se autocitează: „un catehist îl anunță pe Dumnezeu copiilor, Newton îl demonstrează înțelepților” (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, s.v. Ateu, Ateism).

Și ce să spunem despre celălalt părinte fondator și apărător neobosit al laicismului, ce să spunem despre Kant, care predica și prezicea pacea eternă și guvernul universal și care îi atribuia omului trei rațiuni: una speculativă, una practică și una estetică? Istovit de efortul uriaș și minuțios de a emancipa în principiu, în stil german, cercetarea științifică de viziunile metafizice, el se grăbește să supună abia eliberata știință pură (atenție, teoretică, nu tehnologică) unui nou stăpîn: rațiunea morală. Aceasta, origine a posibilităților noastre, ne informează la un anumit moment că, dacă vrem, așa cum putem și cum trebuie, să urmăm o conduită morală, să ne conformăm unui criteriu moral stabil și necondiționat, trebuie să acceptăm ca postulate („propoziție teoretică, nedemonstrabilă, legată inseparabil de o lege practică ce are o

valoare necondiționată *a priori*”) nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu (Kant, *Critica rațiunii pure*).

Măreția lui Kant, în plan etic, stă tocmai în această laicizare hibridă, în acest eroism al concilierii raționale cu esența creștinismului. Un creștinism redefinit ca speranță în viitor și beatitudine care se dezvoltă prin perfecționarea neîncetată a spiritului uman al cărui garant este existența lui Dumnezeu ca bine suprem.

La Voltaire mai puțin, la Kant mai mult, laicismul vădește amprenta iluminismului creștin ce resoarbe cu greu scindarea latentă din omul occidental.

Nu este și cazul laicismului lui Marx, Nietzsche sau Freud înainte și după marile revoluții ale științei, ale economiei, ale popoarelor.

Cu ei și nu numai cu ei laicismul iese din dimensiunea iluminismului creștin, a crezului care se dizolvă în cultură și a bunului-simț care se înalță la crez și care-i recunoștea lui Goethe, păgîn și iluminist, meritul fundamental al creștinismului în capacitatea sa de a ne concilia cu durerea, de a justifica și a absolvi durerea, durerile vieții și aceea a morții.

„De atunci – spuneau cei mai mari cînd noi eram mici – lumea nu a mai fost la fel.” De cînd? De la Revoluția franceză? De la telegraf? De la Marx? De la Darwin? De la Nietzsche? De la Freud și Einstein, de la comunism și nazism? De la armele nucleare și lumea împărțită în două? În fine, de la modernitate așa cum am cunoscut-o în aceste două secole de sfîrșit de mileniu? Sau în interiorul acestei noi modernități care survine ultima, care ne atrage și ne întrece, căutînd, dimpotrivă, o unitate mai profundă, pe măsura nevoii de unitate a lumii, multiplicînd analize și precepte etice, pe care

le cataloghează și le expune într-un virtual supermagazin moral de religii, ezoterisme, juridicisme, psihoterapii, psihomedicamente.

În textele lui Martini se intersectează două planuri: unul este cel al teoriei etice care furnizează justificări acțiunii, iar celălalt, al comportamentelor practice care derivă din aplicarea teoriei. În ce privește primul nivel, este adevărat că multe etici religioase au în comun apelul la „Misterul transcendent ca fundament al unei acțiuni morale” și că ele derivă de aici ideea că norma morală are o valoare absolută. Pe de altă parte, nu este adevărat că ideea angajamentului necondiționat pe care norma morală ni-l impune este caracteristică eticii religioase, pentru că etica kantiană (imperativele) și, mai general, eticile naturaliste (de pildă cele care susțin drepturile naturale ale persoanei) afirmă deopotrivă caracterul non-negociabil al preceptelor morale. Din punctul de vedere al derivării din principii absolute, distincția nu se face atât între prezența sau nu a unui element transcendent în propunerea etică, cât între *o etică produsă și proiectată de om și o etică derivată, independentă de om și înscrisă în istoria naturii lucrurilor sau în planul divin*.

Că aceasta este distincția esențială rezultă din observarea celui de-al doilea nivel, cel al comportamentelor practice care descind din normele morale. Eticile care derivă preceptele din misterul transcendenței sînt extrem de diferite. Cu siguranță, acestor etici nu le sînt tipice „altruismul, sinceritatea, dreptatea, respectul față de ceilalți, iertarea dușmanului”. Epoca noastră cunoaște din experiența directă lipsa de respect față de ceilalți proprie atitudinilor așa-zise fundamentaliste, care adeseori se revendică de la religii transcendente; nici

„iertarea dușmanilor” nu este predicată și practică de toate religiile. Este adevărat că în epoca contemporană creștinismul a ajuns să susțină și să practice aceste învățături evanghelice, dar este la fel de adevărat că ele nu sînt înscrise în codul său genetic, așa cum amintește, sumbru, istoria sa. Pe de altă parte, etici care nu se raportează la transcendență, aderînd la niște valori mundane afirmate în mod absolut, au arătat și mai puțin respect față de umanitate: este de ajuns să ne gîndim la eticile totalitare ale rasismului sau ale luptei de clasă care au îndoliat secolul nostru.

Argumentul lui Martini este, așadar, infirmat. Nu trebuie să ne uimească faptul că „există mulți oameni care acționează corect din punct de vedere etic, împlinind uneori chiar acte de mare altruism, fără să aibă sau fără să-și dea seama că au un fundament transcendent pentru faptele lor”. Dimpotrivă, poate că tocmai lipsa valorilor morale absolute, non-negociabile și care trebuie deci respectate necondiționat, explică toleranța și renunțarea la constrîngerea celorlalți. O concepție morală „cu vederi mai largi”, dispoziția de a îngădui și de a aduce în propria lume de valori o parte din valorile celorlalți – sau, oricum, de a nu li se opune „cu orice preț” – poate ajuta la înlăturarea exceselor din comportamente și la ușurarea conviețuirii unor comunități ce se reclamă de la sisteme diferite de valori. (Nici măcar reciprocitatea nu poate fi o valoare absolută. Cine nu-și amintește aforismul lui George B. Shaw: „Ce ție îți place altuia nu-i face. S-ar putea să nu aveți aceleași gusturi”.) Lăsînd la o parte ironiile, mi s-a întîmplat, în experiența politică concretă, să resping principiul reciprocității în numele unui principiu de mai mare deschidere, respingînd astfel teza celor care, discutînd legile

imigrației, erau dispuși să recunoască anumite drepturi străinilor (de pildă acela de a constitui cooperative muncitorești sau de a se înscrie în registrele profesionale) doar dacă aceștia proveneau din țări care să recunoască drepturi analoage rezidenților italieni.

Prin urmare, predicarea invariabilă a unor valori absolute, chiar și a celei reprezentate de reciprocitate, nu constituie un fundament mai bun pentru acțiunea morală. Iar o valoare morală nu este cu atât mai înaltă și mai demnă de venerație cu cât reușește mai bine să rămână integră și imuabilă. Este invers: întâi ivirea din creștinism a umanismului liberal și apoi expunerea la această etică a toleranței și a compromisului, a parțialității și istovitoarei negociabilități a valorilor, în definitiv, a eticii liberale (sau mai degrabă a unei caracteristici pe care o are în comun cu unele etici religioase, de pildă cu budismul) au determinat progresiv creștinismul să renunțe la proiectul evanghelizării forțate a întregii omeniri, urmărită de atâtea secole. Putem spera că aceeași expunere va avea același efect asupra altor etici religioase care nu au renunțat încă la a viza, în diferite moduri, superioritatea conștiințelor. Observ că termenul „toleranță” (familiar totuși în alte viziuni etice provenind din Biserica catolică) lipsește din textele lui Martini, ceea ce poate explica uimirea sa în fața faptelor bune ale unei părți a laicilor, precum și faptul că uită de faptele rele ale unei părți a credincioșilor.

Ideea liberală a toleranței afirmă principiul unei posibile conviețuiri cu ceea ce nu împărtășim. Este un concept moral flexibil, dar nu slab: el exprimă ideea recunoașterii existenței și a legitimității diversității, dar și pe aceea a suferinței datorate prezenței acestei *limite*. Datorită capacității sale

intrinsece de a modula comportamentele oamenilor, ea este străină unei lumi a obligației morale absolute, lipsită de clarobscururi și de intermedieri.

Mai mult, toleranța este rezultatul unei alegeri umane deliberate. Nimic nu exclude posibilitatea ca aceasta să fie înscrisă în natură sau într-un plan divin doar pentru a lăsa astfel oamenilor o substanțială libertate de alegere. Dar de ce ar trebui oamenii să fie toleranți? Spre deosebire de solidaritate, care exprimă un angajament ce poate fi lipsit de mijlociri, la care se adaptează, așa cum spune Martini, principiul „valorii absolute a celuilalt”, toleranța, căreia îi este intrinsecă ideea de „măsură”, exprimă rezultatul unui calcul al suferințelor actuale pe care ea le impune, pe de o parte, și al bilanțului consecințelor pozitive și negative, pe de altă parte.

Calculul moral (care de altfel nu este deloc străin eticii creștine, așa cum mărturisesc Toma de Aquino, Thomas Moore și Blaise Pascal) presupune că modurile de comportare, și o dată cu ele ordinea socială și civilă, depind de voința și raționalitatea oamenilor. Evaluând oportunitățile și obligațiile furnizate de contextele istorico-sociale, oamenii identifică normele care le asigură o probabilitate mai mare de a atinge niveluri adecvate de calitate a vieții (libertate, bunăstare, justiție, egalitate în drepturi etc.). Această concepție a moralei construită de om în mod gradual, *încercînd și greșind*, nu ca un produs industrial, ci mai degrabă ca un limbaj, ca formă și ordine perfectibile ale ființei sociale, pare a fi în măsură să țină cont de schimbările produse în conștiința oamenilor prin expunerea la condiții de viață inedite și la sisteme diferite de valori.

Prin renunțarea la un adevăr moral absolut imuabil, etica toleranței poate surprinde mai bine oportunitățile, dar nu de aceea este ferită de riscuri și probleme. Renunțarea la pretenția de a obține orice dinamică a moralei din susținerea unor valori absolute (și deci non-negociabile) implică obligația de a extrage din interacțiunea condițiilor istorico-sociale cu conștiința umană sistemul valorilor, ordinea priorităților ce trebuie să le fie atribuite, constanta lor adaptare și rafinare. Este o sarcină care se reînnoiește continuu și pretinde mereu impulsul intelectual și moral al unui iluminism creștin, care să clarifice mai bine raporturile dintre om și lumea modernă considerate astăzi de mulți, pe bună dreptate, întru cîtva confuze. Este evident totuși că principiile practice de prudență, toleranță, calcul al oportunităților, împiedicare a conflictelor pot orienta renunțarea progresivă, parțială, dureroasă la intangibilitatea principiilor noastre morale – care este necesară noii conviețuiri umane la scară planetară a religiilor și a credincioșilor și necredincioșilor – mai bine decît o face apelul explicit la un mister și o metafizică transcendente. Nici apelul rigid la tradiții interpretate dogmatic, nici exaltarea acritică a oportunităților actuale, nici etica premodernă a dictatului moral imuabil, nici seducțiile postmoderne ale evoluției firești a raportului dintre om și natură nu-i pot scuti pe „moderni” de această responsabilitate.

februarie 1996

III

În loc de concluzie

Etica are nevoie de adevăr

Carlo Maria Martini

Discuțiile purtate în jurul întrebării „în ce cred cei care nu cred?”, incisiv formulată de redacția revistei *liberal* (cu riscul unei interpretări un pic reductive a problemei puse de mine), au fost numeroase și importante. Personal, sînt bucuros că s-a născut de aici o discuție asupra fundamentelor eticii. Avem cu toții nevoie de așa ceva.

Revista mă invită acum să-mi spun din nou părerea și, după o oarecare nehotărîre, m-am gîndit să nu refuz. Desigur, nimeni nu trebuie să se aștepte aici la un „răspuns” punctual și articulat. Ar fi necesare mai mult decît cîteva pagini, și poate că nici nu este acesta lucrul de care e nevoie în primul rînd. Aș vrea totuși să subliniez atenția cu care am citit fiecare dintre contribuțiile lui Emanuele Severino, Manlio Sgalambro, Eugenio Scalfari, Indro Montanelli, Vittorio Foa, Claudio Martelli. Mă bucur că am primit și am oferit subiecte și imbolduri pentru reflecție și dialog. Mă voi limita aici la a explica mai bine ceea ce am vrut să spun.

Pentru început, aș vrea să atrag atenția asupra sincerei intenții dialogale a intervenției mele. N-am vrut ca ea să fie o „lecție”, nici o „disertație”, n-am vrut să „polemizez”, ci înainte de orice să întreb, să întreb ca să știu, ca să înțeleg cum își

constituie un laic fundamentul teoretic ce susține caracterul absolut al principiilor sale morale. Am surprins în unele replici (ce-i drept, mai mult în cele apărute ici și colo în presă decît în cele șase intervenții de aici) un oarecare nerv polemic și o strădanie de „apologetică laică”. De asemenea, am surprins o anume ușurință în a simplifica doctrina și tradiția creștină în ceea ce privește etica, cu sinteze în care nu-mi regăsesc ideile. De aceea, mă simt nevoit să adaug cîteva cuvinte în plus.

În fapt, lucrul pentru care le sînt recunoscător participanților la această dezbatere este acela de a fi stimulat o reflecție comună asupra simțului datoriei, asupra purității vieții morale, a idealurilor etice pe care, într-un fel sau altul, le împărtășim cu toții sau de care am vrea să fim inspirați. Și aceasta plecînd de la întrebarea cu care începuse scrisoarea mea către Eco: dacă etica ar fi doar un element util reglementării vieții sociale, cum s-ar putea justifica imperativele etice absolute, cînd mult mai comod ar fi să ne lipsim de ele? Și ce anume întemeiază demnitatea umană, dacă nu faptul unei deschideri către ceva mai înalt și mai mare decît noi?

În primul rînd aș observa că, în pofida diversității deconcertante a pozițiilor, aproape toate răspunsurile identifică în etică un element propriu omului, în baza căruia el este ca atare. Oamenii nu au așteptat creștinismul ca să aibă o etică și ca să-și pună probleme morale: semn că etica stabilește un element esențial al umanului, care ne implică pe toți. În etică, fie ea laică sau transcendentă, ia naștere o sferă fundamentală a semnificației vieții, în care se relevă sensul limitei, al întrebării, al așteptării, al binelui.

Tocmai acest ultim termen, „binele”, merită cea mai atentă considerație, și pentru că mai multe intervenții au considerat responsabilitatea față de chipul celuilalt un „bine”, o alegere morală bună.

Aș invita la o meditație asupra dialecticii intrinsece a acestei alegeri morale bune, asupra mișcării din care derivă un act liber astfel determinant. Acest lucru se poate întâmpla în orice moment a vieții: un act liber este mereu primul, original, imprevizibil. Ce anume este implicat în acest act, de pildă în decizia de a nu spune o minciună pentru că e rău și de a spune adevărul pentru că e bine? Un atare act comportă ideea binelui ca rectitudine, ca integritate și frumusețe, nu doar ca utilitate.

Sînt implicate aici sensul vieții, distincția dintre ce e rău și ce e bine și existența unei ordini a binelui și a răului.

Într-o astfel de mișcare disting o tendință, poate preconștientă și chiar în opoziție cu sistemul nostru conceptual, către un bine subzistent. Se observă că astfel devine mai ușor de explicat suprinzătoarea și deloc rara discrazie dintre teoriile morale insuficiente și comportamentul moral pozitiv, pentru că justetea comportamentelor morale nu se măsoară în primul rînd după o schemă conceptuală, ci după orientarea voinței și după rectitudinea sa. Pot alege binele chiar și cei care nu îl percep în teorie sau îl neagă. O faptă bună, făcută pentru că e bună, poartă în ea o afirmare a transcendenței. „Dacă Dumnezeu nu există, totul este permis”, remarcase Dostoievski. Vorbe goale? Și totuși, Sartre admite, din punctul de vedere al ateului: „Cu Dumnezeu dispare orice posibilitate de a găsi niște valori într-un cer inteligibil; nu mai poate exista un bine *a priori*, pentru

că nu există conștiință infinită și perfectă pentru a-l gândi; nu stă scris nicăieri că binele există, că trebuie să fii cinstit, că nu trebuie să minți” (*Existențialismul este un umanism*).

Dacă este urmat în mod adecvat, acest itinerar al reflecției ajunge să arate că morala nu reglementează doar raporturi interpersonale, ci include o dimensiune transcendentă. Regăsesc aici, chiar dacă prin alte modalități, o idee exprimată și de Eco, și anume că o etică naturală poate coincide cu etica susținută de revelația biblică, în măsura în care în cea dintâi este inclusă o cale sau o raportare la transcendență, nu numai la chipul celuilalt. În experiența morală umană se relevă o voce care cheamă, „vocea conștiinței”, immanentă oricărui om și care stabilește condiția primă pentru ca un dialog moral să fie posibil între oameni de rase, culturi, convingeri diferite.

Resursele eticii sînt, așadar, mai mari decît se crede. Trebuie să analizăm însă cu mai mare atenție și răbdare experiența umană, evitînd orice soluție pripită. Poate că în unele dintre intervențiile sus-menționate se manifestă un mod „nerăbdător” de concepere a moralei, în care experiența morală este raportată în principal la viața trupească și la instinct. Pare imposibilă totuși identificarea unei morale ivite din instinctul de supraviețuire a speciei la Antigona, în momentul în care se hotărăște să înfrunte fără teamă moartea, pentru a se supune unor legi nescrise, superioare celor ale cetății. Alții, în intervențiile lor, au tendința de a desfigura etica, situînd-o în domeniul tehnicii. Dacă aceasta din urmă produce, transformă, manipulează, putînd fi ghidată de voința de putere, etica operează, dimpotrivă, în orizontul libertății și vizează desăvîrșirea persoanei.

Cel care vrea să întemeieze morala pe instinctul de supraviețuire a speciei o consideră relativă și schimbătoare. Circumstanțele se modifică, e adevărat, dar atitudinile de fond nu se modifică. Dacă am în vedere conținutul moral esențial și valorile sale centrale, constat că ele nu se modifică în nici un caz o dată cu trecerea timpului, că acel cod fundamental al moralității conținut în Decalog nu este susceptibil de revizuire. Observ că a ucide, a fura, a minți nu pot deveni acte recomandabile în sine sau dependente de prevederile noastre contractuale. Este o problemă cu totul diferită de aceea a încadrării într-o categorie sau alta a unei anumite acțiuni în astfel de circumstanțe. Există multe incertitudini morale în ce privește acțiunile individuale, izolate, multe oscilații concrete în judecarea faptelor: aceasta nu înseamnă însă că ar fi de conceput să decretăm mâine că este mai bine să fim neloiali, necinstiți, iresponsabili.

Am menționat extrema varietate a răspunsurilor din cele șase intervenții, varietate ce constituie o temă de meditație, pentru că relevă o condiție foarte controversată și chiar confuză a reflecției teoretice asupra moralei. Această situație poate fi valabilă și pentru sfera credincioșilor, unde se pare că uneori prevalează o concepție asupra eticii aproape exclusiv kantiană, constrângătoare, și unde accentul cade exclusiv pe datorie. Am vorbit și eu, în ultima intervenție, despre principii ale eticii și despre imperative universal valabile. N-aș vrea să se înțeleagă însă că doream să pun accentul doar pe ceea ce este obligatoriu, pe ceea ce sîntem datori să facem sau să nu facem. Am evocat de fapt, pentru a deschide discuția, un aspect al moralei, cel deontologic și îndatoritor. Dar etica nu se rezumă la atît: elementul său cel mai fascinant constă în a

conduce omul către o viață bună și reușită, către plenitudinea unei libertăți responsabile. Dacă zdrobesc voința îndreptată spre rău, imperativele etice, ferme, dure, conduc spre o mai mare spontaneitate voința pozitivă de a face binele.

Lectura articolelor sus-menționate mă îndeamnă la o ultimă reflecție. Convins fiind că etica nu totalizează experiența umană, aș vrea să o las pentru moment deoparte. Dezvoltarea ateismului modern, parțial încheiată acum, a fost pregătită și însoțită (sub anumite aspecte, poate că și în rîndul credincioșilor) de o degradare a ideii de Dumnezeu. Dumnezeu a fost considerat ceasornicar al universului, mare ființă definită doar prin putere, imens și omnivor Leviathan, dușman al omului, demiurg rău și așa mai departe. Dar critica religiei este utilă dacă purifică ideea de Dumnezeu de căderi și antropomorfisme, nu dacă o sărăcește și o degradează în raport cu puritatea prezentă în revelația biblică în ansamblu.

Mi se pare, așadar, că și în necredincios trebuie să se ducă o luptă dificilă, pentru a nu-l reduce pe Dumnezeu, în care nu crede, la un idol, investit cu atribute improprii. Ne întrebăm ce poate avea în comun Dumnezeul biblic, care stă alături de om și e un „Dumnezeu pentru om”, cu „dumnezeul” despre care se spune că e moartea însăși și care nu are nimic de-a face cu binele (*cf.* articolul lui Sgalambro). Poate că ar fi bine să recitim *Psalmul* 23: „Domnul este păstorul meu: nu voi duce lipsă de nimic. El mă paște în pășuni verzi și mă duce la ape de odihnă”.

Scalfari intuiește în parte corect, observînd o evoluție (o „involuție”) a gândirii și în cultura catolică, ce tinde să privilegieze doar etica. Dar etica de una singură e fragilă și trebuie susținută de sensul ultim și de adevărul total.

Adevărul remediază această fragilitate a binelui pe care o experimentăm constant. De aceea, nu mi-aș exprima pînă la capăt convingerile dacă n-aș spune că o anumită producție de aserțiuni apodictice (deja semnalata separare dintre Dumnezeu și bine sau opoziția arbitrar instituită între cazualitate și cauzalitate etc.) lasă să se ghicească o criză a sensului adevărului. În calitate de om, nu pot să nu recunosc rolul central și hotărîtor al experienței morale în viața mea. Iar acest lucru aproape nimeni nu-l contestă, fiindcă mai cu seamă necredincioșii sînt înclinați astăzi să preamărească etica.

Este însă de ajuns doar etica? Constituie ea orizontul unic al sensului vieții și adevărului? Întemeierea eticii doar pe ea însăși, fără legătură cu un orizont global și deci cu tema adevărului, pare o întreprindere lipsită de șanse. Dar care este esența adevărului? Pilat i-a pus lui Isus întrebarea, dar n-a așteptat răspunsul, pentru că se grăbea și poate pentru că nici nu era cu adevărat interesat de problemă. Chestiunea eticii trimite la problema adevărului; poate că e un semn al serioaselor dificultăți pe care le întâmpină gîndirea contemporană, tocmai pentru a susține că nimic nu poate fi fondat și totul poate fi criticat.

În ce cred cei care nu cred? Ar trebui să creadă măcar în viață, într-o promisiune de viață pentru tineri, destul de des amăgiți de o cultură care, sub pretextul libertății, îi invită la orice experiență ce poate sfîrși mai tîrziu în dezastru, disperare, moarte, durere. Dă de gîndit faptul că din multe intervenții lipsește întrebarea legată de enigma răului: iar aceasta cu atît mai mult cu cît putem considera că trăim într-o epocă ce a cunoscut cele mai teribile manifestări ale răutății.

Un climat de optimism facil, potrivit căruia lucrurile se rezolvă de la sine, nu numai că ascunde dramatismul prezenței răului, dar anulează și ideea că viața morală este luptă, bătălie, tensiune agonică; că pacea se obține cu prețul chinului îndurat și depășit.

Mă întreb, de aceea, dacă ideile inadecvate despre rău nu se datorează insuficienței ideilor despre bine, dacă iluminismul nu greșește nesesizînd sau subevaluînd elementul dramatic inerent vieții etice.

martie 1996

Index^{*}

Augustin din Tagaste 10, 15, 32, 53, 69, 125
Bayle, P. 136
Calvin, G. 125, 139
Cartesius 134
Darwin, Ch.R. 141
Dostoievski, F. 154
Eckhart, J. 112
Einstein, A. 141
Fichte, J.G. 105
Freud, S. 141
Galilei, G. 136
Goethe, J.W. 141
Gramsci, A. 16
Guerriero, A. 125
Hegel, G.W.F 15, 105
Helvetius, C.-A. 134
Holbach, P.H., d' 134
Hume, D. 134
Ioan al XXIII-lea 87
Ioan Paul I 52
Ioan Paul al II-lea 61
Ioan Teologul 12, 14, 21

Kant, I. 136, 140-141
Küng, H. 74, 106
Laplace, P.S. 136
Leopardi, G. 105
Levi della Vida, G. 125
Lévi-Strauss, C. 9
Lévinas, E. 43
Luther, M. 125
Mancini, I. 43
Maritain, J. 9
Marx, K. 15, 141
Maximilla 51
Memel-Fote, H. 30
Moore, Th. 146
Mounier, E. 16
Nero 125
Newton, I. 136
Nietzsche, F. 141
Pascal, B. 146
Pavel din Tars 75, 125
Pilat din Pont 159
Prezzolini, G. 125
Priscilla 51
Rousseau, J.-J 136
Sartre, J.-P. 154
Seneca 124
Shaw, G.B. 144
Spinoza, B. 110
Stendhal 56
Teilhard de Chardin, P. 15

Tertulian 32

Toma de Aquino 31, 41, 52-57, 63, 66-67, 69, 105-106, 146

Voltaire 136, 139-141

* Numărul paginilor se referă la ediția tipărită a cărții și la ediția digitală în format PDF.